


Digitized by Google

Zeitschrift

für

katholische Theologie.

Fünfundzwanzigster Jahrgang.

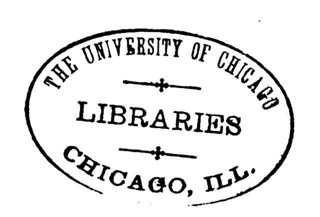
1901.

Innsbruck.

Druck und Verlag von Fel. Rauch.

1901.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.



Inhaltsverzeichnis.

Abhandlungen.

Recensionen.

Analekten.

Abhandlungen.

Die Datierung des Liber Sextus Bonifaz' VIII. juncta glossa.

Ein Beitrag zum Verständnis der christlichen Chronographie.

Von **Nicolaus Nilles** S. J.

Von den an dieser Stelle vorkommenden acht Datierungsarten im allgemeinen. — 1. *Datum ab electione,* — 2. *a coronatione Principis.* Unterschied zwischen dem annus suscepti Apostolatus und dem annus initi Pontificatus. Theoretische und praktische Bedeutung desselben. — Von den vier Jahresanfängen in der römischen Curie. — 3. *Datum ab incarnatione* oder *a trabeatione Verbi* im Corpus juris can. sanctioniert. Die zwei chronographischen Gesetze dieser Datierungsmethode durch authentische Beispiele beleuchtet. Unkenntnis oder Nichtbeachtung derselben öfters Ursache bedauerlicher chronologischer Irrthümer im römischen Bullarium, in Fachzeitschriften, sowie in gelehrten, historischen und canonistischen Werken älterer, neuerer und neuester Zeit. Kurze Beleuchtung dieser Irrthümer durch die verfehlte Behandlung dreier bekannter Bullen *a.* Julius' II. gegen die simonistische Papstwahl, *b.* Gregors XIII. von der Kalenderverbesserung, und *c.* Leos XIII. über die Büchercensur. — 4. *Datum a nativitate,* — 5. *a circumcisione.* Der Nativitätsstil in den öffentlichen Notariatsurkunden; dieser Jahresanfang im bürgerlichen Leben entweder per metemptosin oder per proemptosin auf den 1. Januar verlegt. Chronographische Folgen davon. — Von der Indictionszählung: 6. nach constantinianischer oder kaiserlicher Weise, — 7. nach päpstlicher oder römischer Art, — 8. nach griechischem oder constantinopolitanischem Gebrauche. Liturgische Festfeier der Indiction im griechischen Kirchenjahr.

Als ich im vorigen Jahrgange in den kurzen Bemerkungen zur Streitfrage über die Wende des Jahrhunderts (S. 193—194)

versprach, in einer eingehenderen Studie über die Datierung des Liber Sextus Bonifaz' VIII. in dieser Zeitschrift auf den Gegenstand zurückzukommen, beabsichtigte ich, die Gelegenheit zu benützen, um zugleich einen für die Diplomatik und Chronographie sehr wichtigen, aber leider wenig beachteten Gegenstand zur Sprache zu bringen und dabei auf mancherlei Irrthümer hinzuweisen, die sehr oft bei verfehlter Behandlung desselben begangen werden.

Indem ich nun hiemit das gegebene Wort einlöse, und, unter Hinweis auf das aaO. Gesagte, den reichen Inhalt der Stelle über die Datierung unserer Decretalensammlung ausführlicher darlege, will ich namentlich zeigen, welch hohe Bedeutung ihr für die christliche Chronographie beizumessen ist — zur Beseitigung von oft vorkommenden chronologischen Missverständnissen und Irrthümern.

Datum juncta glossa.

Durch dieses Citat ‚Datum jcta gl.' wird bekanntlich auf eine doppelte Quelle der Untersuchung hingewiesen, auf den Text des Gesetzes und auf die ihn begleitende recipierte Glossa ordinaria, auf den Wortlaut des betreffenden Canons und auf die demselben beigefügte Glosse, auf die Gesetzesstelle selbst und auf die doctrinelle Interpretation, die sie im Corpus juris glossati gefunden. Aus beiden Stellen wird die Untersuchung geführt[1]).

Im vorliegenden Falle bietet das vom Gesetzgeber selbst herstammende Datum des Buches den zu erörternden Wortlaut des Gesetzes. Es ist der Schlussatz des canonischen Textes, mit dem der Liber Sextus endigt[2]). Die damit zu vergleichende Glosse entstammt der Feder des als ‚Posaune und Vater des canonischen Rechtes' hochgefeierten Johannes Andreä, der seine Laufbahn als Canonist 1348 vollendete[3]).

---

[1]) Dictionis *juncta glossa (jcta gl.)* sensus est, non ex solis verbis textus canonis constare id de quo agitur, sed eruendum esse ex utroque fonte simul, ex textu atque ex glossa. Alias diceretur *collata glossa*. Cfr. *Comment. in Concil. plenar. Baltimor. tert.*, I., 241.

[2]) Finit Pontifex Bonifacius VIII. conditas a se regulas Juris in Sexto illis verbis: *Data Romae* etc.' So *Reiffenstuel, regul. juris*, 88, n. 10.

[3]) Vgl. über diesen berühmten Rechtslehrer Phillips, Kirchenrecht, §§. 181 und 187, Bd. 4, S. 181 und 331.

Was nun die Datierung betrifft, so ist dieselbe zwar kurz und einfach: ‚Data Romae apud sanctum Petrum quinto Nonas Martii, Pontificatus nostri anno quarto‘, d. h. am 3. März 1298 = am Montag nach dem zweiten Fastensonntag[1]); die ausführliche Glosse dazu enthält jedoch sehr verschiedenartige höchst wichtige Artikel, die ich nun der Hauptsache nach durchgehen will. Hier vor allem kurz der Inhalt derselben.

Nach einer gedrängten Darlegung des menologischen Capitels aus der Kalendariographie stellt die Glosse einen Vergleich an zwischen der Krönung des Papstes und der des Kaisers und ihren beiderseitigen juristischen Folgen; weist darauf hin, wie auch sie in gewisser Beziehung als der Anfang der Herrschaft angesehen werde; wie deshalb die Päpste ihr Pontificat erst vom Krönungstag ab datieren, und wie sie Anstand nehmen, vor ihrer Krönung eigentliche Bullen auszustellen, indem sie bekanntermaßen entweder nur Breven unter dem Fischerringe oder im Fall dringenden Bedürfnisses Bullae dimidiae ausfertigen, d. h. solche, bei denen die Rückseite des angehängten Siegels leer bleibt, also der Name des Papstes auf demselben fehlt. Zur Vermeidung von Missverständnissen wird jedoch ausdrücklich hervorgehoben, dass alles das bloß auf einer hergebrachten Sitte beruhe und die Erlangung der päpstlichen Gewalt keineswegs davon abhängig sei, weil der canonisch Gewählte mit dem Augenblick der Annahme der vollzogenen Wahl der rechtmäßige Papst sei, weshalb denn auch Clemens V. die Anfechtung päpstlicher Constitutionen wegen ihrer vor der Krönung erfolgten Ausstellung mit der Strafe der Excommunication bedroht habe[2]). Schließlich wird noch durch Beispiele aus der Erfahrung gezeigt, wie nothwendig es ist, bei der Interpretation und Ausführung der päpstlichen Gnadenbewilligungsschreiben auf die verschiedenen Datierungsarten zu achten, von denen sechs beziehungsweise acht namhaft gemacht werden: a nativitate, a circumcisione, ab incarnatione, ab VIII. Kal. Octobris (indict. caesar.), ab electione, a coronatione.

---

[1]) Das ergibt sich aus den diesem Jahre zukommenden chronographischen Merkmalen (Cycl. sol. 19-E, und Num. aur. 7), nach welchen Ostern auf den 6. April fällt. Vgl. *De computo ecco.*, p. 109—110.

[2]) Mit diesem Cap. Quia nonnulli 4. de sent. excom. Extrav. comm. (5, 10) schließt das Corpus juris canon.

I.

Über die zwei Datierungen ab electione und a coronatione.

Für unsern Zweck scheinen die beiden letztgenannten Datierungsmethoden an erster Stelle betrachtet werden zu sollen; und das aus einem zweifachen Grunde; erstlich, weil dieselben in den heutigen Lehrbüchern des Kirchenrechts mit Stillschweigen übergangen zu werden pflegen und deshalb ziemlich unbekannt sind[1]). Für eine kurze Erklärung derselben kann somit in gewisser Hinsicht die gleiche Entschuldigung gelten, die Johannes Andreä selbst für seine eingehende Auseinandersetzung des Gegenstandes am Schlusse der Glosse vorbringt: hoc hic scripsi, quod alias scriptum non reperi.

Dazu kommt zweitens, dass diese Datierungsweisen nach dem ausdrücklichen Zeugnisse unsers Glossators öfters zum Nachtheile der Parteien mit einander verwechselt werden.

Suscepti a Nobis Apostolatus Officii anno I.

Pontificatus Nostri anno I.

Den Unterschied beider Datierungen möge nun die bereits summarisch mitgetheilte Glosse im Originale näher erklären. Scire debes, so heißt es darin, quod romani pontifices ex sola electione facta a duabus partibus cardinalium vocem habentium[2]) praesulatum assumunt[3]). Sed consuetudo est romanorum pontificum (quae potius eorum solito usu, quam jure roboratur), quod post electionem ante consecrationem et coronationem non scribunt ‚pontificatum' in data, licet decretum ‚Licet' dicat ‚romanus pontifex habeatur, qui a duabus partibus etc.' Inquantum dicit ‚pontifex', videtur quod extunc ‚pontificatum' scribere possit[4]). Tamen

---

[1]) Nach einem Berichte in der Civiltà Cattolica zu urtheilen, fehlt es auch in Italien nicht an Gelehrten, die, den Unterschied dieser zwei Datierungen nicht beachtend, das erste Pontificatsjahr schon mit der Wahl beginnen lassen. So sagt einer von ihnen: Appena il Sommo Pontifice è stato eletto accettata che abbia la sua elezione, comincia l'anno primo del suo Pontificato (1899, I., p. 477).

[2]) De quo dic ut supra eod. lib. de electione *Ubi periculum.*

[3]) Supra de electione *Licet de vitanda.*

[4]) Bene facit supra eod. lib. de concessione praebendae cap. ult. in princ. . . per quae conjuncta patet, quod Bonifacius tempus pontificatus vocat, quo non erat consecratus.

pro illa consuetudine facit lex CC. ‚quia ex quo imperiales suscepimus infulas'[1]), unde et *dies coronationis dicitur ortus imperii* et sic potest intelligi C. de fer. l. ulti.[2]) ‚nec dicitur imperator nisi corona suscepta, sicut nec archiepiscopus nisi recepto pallio . .

Ante coronationem romani pontifices scribunt: *‚Data suscepti a Nobis apostolatus officii anno etc.;* et tunc etiam non scribunt se simpliciter episcopos, sed sic scribunt: Talis (pone) Bonifacius *electus episcopus.* Item tunc non bullant bulla integra, sed tunc temporis, si quas literas concedunt, ponunt *mediam bullam,* id est, illam partem quae habet capita sculpta, et ex alio latere, quo ponitur nomen, plana est bulla sine nomine. Post coronationem autem scribunt pontificatum in data; unde quod prius scribebant: ‚data suscepti a Nobis apostolatus officii' scribunt: ‚data *pontificatus nostri*'. Item vocant se simpliciter *episcopos* et dant bullam cum nomine suo. Et sunt haec bene notanda, quia jam vidi in quadam ecclesia cathedrali hic vicina, cujus nomen sileo, errore peritorum hujus juris, hunc modum supputandi ignorantium, male fuisse pronuntiatum et ex duobus exspectantibus priori posteriorem fuisse praelatum . . Ut talis error a jurisperitis evitetur, hoc hic scripsi, quod alias scriptum non reperi.

Das wissenschaftliche Interesse, welches diese Unterscheidung der bezeichneten Datierungen bietet, springt schon beim ersten Einblick in die päpstlichen Regesten in die Augen; so finden sich beispielsweise bei Potthast, *Regesta Pontificum roman.* unter dem Datum ‚Suscepti a Nobis apostolatus officii anno 1.' päpstliche Constitutionen verzeichnet bei Urban IV. eine (n. 18120); bei Gregor X. sieben (n. 20510—20516); bei Innocenz V. zwei (n. 21099—21100); bei Honorius IV. sechs (n. 22225 bis 22230), bei Cölestin V. zwei (23948—23949).

In den Regesten Leos X. gibt Card. Hergenröther die Pontificatsjahre leider nicht an, bemerkt jedoch ausdrücklich, dass die während der acht Tage vor der Krönung (11.—19. März 1513)

[1]) Codicis lib. 7, tit. 37, de quadriennii praescriptione, lex bene 3.
[2]) Codicis lib. 3, tit. 12, de feriis, lex dies festos 11.

erlassenen Actenstücke nach der ihnen ,ante incoronationem' zukommenden Weise datiert sind[1]). Das kann aber nur das langübliche Datum: ,Suscepti a Nobis Apostolatus officii an. 1' sein.

Was Bonifaz VIII. selbst betrifft, so hatte derselbe zwar angeordnet, dass keine bulla dimidia vor seiner Krönung ausgefertigt würde[2]); dass er jedoch bald nach seiner am 24. December zu Neapel erfolgten Wahl allgemein giltige gesetzliche Bestimmungen getroffen, wissen wir, von anderen Quellen abgesehen, aus dem Corpus juris canonici, in welchem er selbst seiner am 27. December 1294, also am dritten Tage a suscepto apostolatus officio erlassenen ,constitutio revocatoria gratiarum a Nicolao IV. et a Coelestino V. factarum' im Texte anderer Decretalen zweimal gedenkt[3]), nämlich: C. Si is cui 39. de praebendis et dignitatibus (3, 4), und C. Quoniam ex constitutione 8. de concessione praebendae et ecclesiae vacantis (3, 7).

So viel zur Beleuchtung der wissenschaftlichen Bedeutung des Unterschiedes dieser zwei Datierungsmethoden[4]).

Das praktische Moment derselben Unterscheidung des Datums können wir nach der Anweisung der Glosse aus folgender Prioritätsstreitigkeit ersehen: Bonifaz VIII. hatte im ersten Jahre seines Pontificates zwei Clerikern Anwartschaften auf noch nicht erledigte Beneficien in einer Kirche ertheilt, dem einen am 10. Januar (IV. Id. Jan. Pontificatus anno 1), dem andern am 6. Mai (Pridie Non. Maj. Pontificatus anno 1). Welchem von beiden gehört nun die Priorität? Offenbar dem letztern, weil das erste Jahr des Pontificates vom 23. Januar[5]) 1295 bis zum 22. Januar 1296 läuft.

---

[1]) Leonis X. Pontificis Maximi Regesta. p. 2., not. 1. Friburgi Brisg. Herder. 1884.

[2]) ,23. Januarii fuit coronatus Romae, ante quod tempus nulla bulla per ipsum a curia exivit, quia ordinavit, quod nulla dimidia bulla exiret a curia', *Cotton, Hist. angl.* 258).

[3]) Insofern diese Constitution die persönlichen Gnadenbewilligungen des Papstes Cölestins V. widerruft, wird dieselbe auch von Johann XXII. in der Extrav. Sancta un. de relig. dom. (tit. 7) erwähnt.

[4]) Der wissenschaftlichen Bedeutung dieses Unterschiedes würde es natürlich keinen Eintrag thun, wenn auch nicht alle nachfolgenden Päpste die zweifache Datierungsart befolgt hätten.

[5]) So unser Glossator J. Andreä, abweichend von der gewöhnlichen Annahme, dass die Krönung am 16. Januar stattgefunden habe.

II.

Über die drei verschiedenen Datierungsmethoden in der römischen Curie: ab incarnatione dominica, a nativitate D. N. J. Ch., a circumcisione Domini.

Abgesehen von dem Beginn des römischen Kirchenjahres am 1. Adventsonntage, wird in der päpstlichen Curie ein dreifacher Jahresanfang nach den drei Geheimnissen des Herrn der Menschwerdung, der Geburt und der Beschneidung unterschieden[1]). Hierauf beruht die althergebrachte dreifache Datierungsweise **ab incarnatione, a nativitate, a circumcisione**, die in unserer Glosse vorkommt. Sie hat sich die Jahrhunderte hindurch unversehrt erhalten und ist bekanntlich auch heute noch in voller Geltung.

Zum Belege dessen weiß ich nichts Besseres zu thun, als auf die drei in jüngster Zeit von Rom ausgegebenen Actenstücke hinzuweisen, die sich auf die Weltstreitfrage über die Wende des Jahrhunderts beziehen, und die der Reihe nach die drei angeführten Daten aufweisen.

Datum ab incarnatione. In der Jubiläumsausschreibungsbulle kommt ein längerer Abschnitt über die Jahrhundertwendefeier vor. Es heißt darin unter anderm: ‚Was die Anordnung des Jubiläums noch zeitgemäßer erscheinen läßt[2]), das ist eine außerordentliche Feier, deren Kunde sich bereits hinreichend verbreitet haben dürfte, eine Feier, die dem Ausgange des neunzehnten und dem Beginne des zwanzigsten Jahrhunderts gewissermaßen seine Weihe verleihen wird. Wir meinen die Ehrenbezeigungen, welche während jener

[1]) ‚Quadruplex anni initium ecclesia romana distinguit. In foro et publicis negotiis annum cum antiquis Romanis inchoat ab initio Januarii (*a circumcisione*), in divinis Officiis autem *a prima Dominica adventus*. In subscriptione brevium anni initium ducitur *a die nativitatis Domini*, in bullis sub plumbo *a die incarnationis Verbi divini*' (*Commentar. in Conc. plen. Baltimor. tert.* II, 286).

[2]) Augent opportunitatem rei extraordinaria quaedam solemnia, de quibus jam, opinamur, satis notitia percrebuit: quae quidem solemnia excessum undevicesimi saeculi vicesimique ortum quodam modo consecraverint. Intelligi de honoribus volumus Jesu Christo Servatori medio eo tempore ubique terrarum habendis. Hac de re excogitatum privatorum pietate consilium laudavimus libentes ac probavimus . . Macti itaque animo, quotquot populari incitamentum pietati consilio isto novo pulcherrimoque praebuistis.

Zeit in allen Welttheilen unserem Heilande Jesus Christus erwiesen werden sollen. Der Plan zu dieser Veranstaltung ist von privater Seite ausgegangen. Aber bereitwilligst haben wir ihm unser Lob und unsere Anerkennung gespendet . . Darum muthig ans Werk, ihr alle, die ihr mit diesem neuen und herrlichen Vorschlage die Frömmigkeit der Gläubigen angeregt habet'.

Diese Bulle ist nach der erstgenannten Methode datiert: ‚im Jahr der Menschwerdung des Herrn 1899, 11. Mai, dem 22. Jahre unseres Pontificates[1]).

Datum a nativitate. Das officielle Instrument über die feierlich vollzogene Promulgation der Bulle trägt, als öffentliche Urkunde, dem Stil der Curie entsprechend, im Datum gleichfalls den 11. Mai, jedoch nach der Geburt des Herrn gezählt[2]). Als Urkundsperson hatte dabei natürlich ein hoher Prälat der päpstlichen Curie fungiert.

Datum a circumcisione. Die letzte Datierungsart weist endlich das ‚Decretum Urbis et Orbis' auf, durch welches die Ritencongregation die anläſslich der Jahrhundertwende, auf Grund der päpstlichen Bulle abzuhaltende kirchliche Feier geregelt hat. Es wird, wie in den römischen Congregationen überhaupt, so auch hier, das gewöhnliche bürgerliche Kalenderjahr mit seinem Beginne a circumcisione, dem 1. Januar, befolgt, und als Datum des Erlasses einfach: ‚Die 13. Novembris, anno 1899' angemerkt.

So ist also der Fortbestand der drei althergebrachten Datierungssysteme, auf die Johannes Andreä vor vielen Jahrhunderten aufmerksam gemacht, hinreichend erwiesen[3]).

Es erübrigt nun noch, die Bedeutung und Wichtigkeit der einzelnen Methoden kurz zu erklären.

---

[1]) Datum Romae apud Sanctum Petrum *anno incarnationis dominicae* millesimo octingentesimo nonagesimo nono, quinto idus Maji, Pontificatus Nostri anno vicesimo secundo.

[2]) *Anno a nativitate Domini* 1899, die 11. Maji . . praesentes literas apostolicas in atrio sacrosanctae basilicae vaticanae de Urbe, adstante populo, legi et solemniter publicavi. Ego Jos. de Aquila e Vicecomitibus, abbreviator de Curia.

[3]) Mangelhaft und verbesserungsbedürftig ist somit, was Lersch in seiner ‚Einleitung in die Chronologie', I, 240 (2. Aufl.) hierüber schreibt: ‚Innocenz XII. nahm auch für die Bullen den Anfang mit dem 1. Januar, wie fast alle seine Nachfolger. Bei der Ernennung der Bischöfe

Datum incarnationis dominicae.[1])

Die feierlichste der drei Datierungen ist unstreitig die nach der Menschwerdung des Herrn benannte. Sie kommt sehr häufig im Corpus juris can. vor; ja sie besiegelt es gleichsam, da das jüngste Stück in demselben chronographisch nach ihr fixiert ist. Es ist die bekannte Constitution Sixtus' IV. Grave nimis über die unbefleckte Empfängnis Mariä[2]), die, sammt der unmittelbar vorhergehenden, über das nämliche Geheimnis handelnden Bulle desselben Papstes, alljährlich zu Anfang December zu lesen und zu betrachten ist. Dieses, dem Inhalte nach höchst wichtige und der Zeit nach letzte Document des Corpus j. c. ist nun gezeichnet: ‚Datum Romae apud s. Petrum anno incarnationis dominicae 1483, pridie nonas Septembris, pontificatus nostri anno 13'.

Kein Wunder also, dass auch die Canonisten dieser Art zu datieren ihre Aufmerksamkeit zuwenden und die Gründe derselben allseitig erörtern.

Was nun zuerst den Ursprung derselben betrifft, so setzen sie als selbstverständlich voraus, dass die katholische Kirche sich bei Feststellung ihrer Zeitrechnung nicht nach Art weltlicher Staaten durch ein Ereignis aus der Ordnung der Natur, wie zB. durch die Erschaffung der Welt, habe bestimmen lassen können; sondern dass sie vielmehr von einer der übernatürlichen Ordnung angehörenden Heilsthat habe ausgehen müssen. Hiezu habe sich aber, so lehren sie weiter, die Menschwerdung des Sohnes Gottes als höchst geeignet erwiesen, weil sie so recht eigentlich wie der Anfang des Heiles so der des sechsten und letzten Zeitalters der Welt ist. Der Kürze halber beschränke ich mich darauf, bloß zwei der hervorragendsten Commentatoren hier namhaft zu machen, Pyrrh. Corradus[3]) und

---

pflegt wohl noch der 25. März zur Anwendung zu kommen'. — Schon aus dem Bullarium ist ersichtlich, dass Innocenz XII. und alle seine Nachfolger die Bullen nach dem altüblichen Incarnationsstil datiert haben.

[1]) Heißt auch Datum a corporea trabeatione Domini. Vgl. diese Zeitschrift 1900, S. 388 ff.

[2]) Cap. 2. De reliquiis et venerat. Sanct. Extrav. com.

[3]) ‚Ecclesia catholica *ab incarnatione dominica* potius quam a creatione mundi aut aliter annum exorditur, tum ob insigne nostrae redemptionis beneficium, quod est omnium maximum: ut enim ait b. Gregorius: nihil nobis nasci profuit, nisi redimi profuisset; tum quia inde incipit sexta mundi aetas usque ad saeculi finem duratura'. *Pyrrh. Corrad., Praxis dispensat. apostol. pro utroque foro*, l. 2, c. 7, n. 47.

Card. Vincenz Petra[1]). Einer nähern Erklärung ihrer Aussagen bedarf es nicht.

Dagegen ist schon aus dem Grunde weit größere Sorgfalt auf die Darlegung des Wesens, der Eigenart und des Gebrauches dieser Zeitrechnung zu verwenden, weil auch heutigen Tages noch vielerorts ein gewisses Dunkel über dieselbe herrscht, das selbst in nicht wenigen gelehrten Werken unserer besten Historiker und Canonisten recht bedauerliche Irrthümer zur Folge hat.

Zur erforderlichen Aufhellung des Dunkels mögen hier zwei kurze Abschnitte darüber Platz finden, ein chronographischer und ein chronologischer[2]).

Im ersten werden wir die chronographischen Regeln erwägen, nach denen sich das Jahr der Menschwerdung richtet; im andern aber an einem bekanntern geschichtlichen Ereignisse betrachten, wie bei Nichtbeachtung dieser Regeln so leicht gegen die Chronologie gefehlt wird.

Regeln des Jahres *ab incarnatione*.

Erste Regel. Das Jahr des Herrn, zB. 1900, umfasst den Zeitraum vom 25. März 1900 bis zum 25. März 1901, so dass es auch in den ersten Monaten des bürgerlichen Jahres 1901 seinen Namen und seine Herrschaft unangefochten behauptet. Vom 1. Januar bis zum 24. März 1901 ist das usuelle bürgerliche Jahr zwar um eins voraus; doch das thut dem festgesetzten canonischen Verlaufe dieses Herrenjahres keinen Eintrag. Beide laufen bis zum 24. März parallel nebeneineinander, das bürgerliche 1901 und das der Menschwerdung 1900. Am 25. März treffen sie wiederum zusammen in einer Benennung 1901[3]).

---

[1]) ‚Merito itaque in bullis mos est incipere annum ab incarnatione, quia tunc incepit nostrae salutis initium, tum etiam, quia illo mense erat Pascha Judaeorum, et fuit mensis, in quo Dominus Noster Jesus Christus passus fuit et redemptionis finem implevit nos a servitute daemonis liberando‘. *Vincent. Petra, Commentar. ad Constit. ap.* §. 3. *prooem.* n. 13.

[2]) Über den Unterschied zwischen Chronographie und Chronologie vgl. m. *Disputation. academ.* I, 138—140.

[3]) ‚Quum pervenerint usque ad diem 25. Martii concurrent sub eodem numero, et tunc dicent omnes (utriusque anni sectatores) 1901‘ (*Sigism. Scaccia, de judiciis*, l. 2, c.11, n. 1195; edit. Francof. 1669, p. 649).

Wer also einen bestimmten Tag des Menschwerdungsjahres 1900 aus dem Zeitabschnitte vom 1. Januar bis zum 24. März ins gleichlaufende gewöhnliche Kalenderjahr 1901 umsetzen will, der muss darauf achten, dass die Jahreszahl um eins zu wachsen hat.

Es war daher ein arger Missgriff, den in unsern Tagen viele Gelehrte in und außer Deutschland gethan haben, als sie bei der Publication der Bulle über die Büchercensur Officiorum ac munerum' vom 25. Januar 1897 in dem römischen Exemplar einen offenbaren Druckfehler entdeckt zu haben wähnten und das Original ,anno incarnationis dominicae 1896' ohne weiters in ,anno inc. dom. 1897' umänderten. Auf andere Beispiele ähnlicher Verwechselung werden wir gleich im folgenden Abschnitte stoßen.

In den verschiedenen in die Bullen aufgenommenen oder in denselben angeführten Stücken kommen auch häufig andere Datierungsmethoden vor. Und darin ist nichts Auffälliges zu erblicken, weil jedem Acte das ihm zukommende ursprüngliche Datum belassen wird. Indessen ist nicht selten ein solches Zusammentreffen verschiedener Daten in einer und derselben Bulle vorhanden, das den aufmerksamen, aber der Chronographie unkundigen Leser stutzig machen kann. So wird, um nur ein Beispiel aus der neuesten Zeit anzuführen, in der unter dem Datum ,anno incarnationis dominicae 1887, undecimo Kal. Febr. (22. Januar) ausgestellten Canonisationsbulle des hl. Peter Claver[1]) nicht bloß über das Ergebnis der Sitzungen und Verhandlungen in der Ritencongregation vom 9. August, 1., 15., 27. November u. 23. December des nämlichen bürgerlichen Kalenderjahres 1887 berichtet, sondern auch namentlich der am 9. und 15. Januar des laufenden Jahres 1888 (currente anno 1888) abgehaltenen Sitzungen und deren Resultate gedacht. Ist das nun nicht eine auffallende Erscheinung, dass der Papst am 22. Januar 1887 so präcis von dem erzählt, was sich am 9. und am 15. Januar 1888 zugetragen hat? Allerdings für denjenigen, der nicht weiß, dass die zwei genanten Jahre, das bullenmäßige der Menschwerdung 1887 und das bürgerliche des Kalenders 1888, seit dem 1. Januar parallel nebeneinander hinlaufen, dass der 22. Januar des erstern dem 22. Januar des andern genau entspricht, und dass somit die Bulle vom 22. Januar 1887 ganz gut mittheilen kann,

---

[1]) In forma extensa abgedruckt im Commentar. in Conc. plenar. Baltimor. anni 1884, II, 290—306.

was in den nach dem usuellen Kalender datierenden Congregationen am 9. u. 15. Januar 1888 beschlossen worden ist.

Das praktische Moment der Lehre von diesem Parallellaufe der beiden Jahre vom 1. Januar bis zum 24. März beleuchtet Cardinal J. B. de Luca aus einem zu seiner Zeit schwebenden Processe über strittige Pensionsbewilligungen, indem er darthut, dass der richtige Ausgang des Handels von der Erkenntnis und Anwendung des chronographischen Grundsatzes abhänge, dass der 11. Januar des (in der vorgelegten Constitution vorkommenden) Bullenjahres 1574 secundum nostrum usum der 11. Januar des Kalenderjahres 1575 sei[1]).

Rücksichtlich dieser drei letzten Monate des bullenmäßigen Jahres der Menschwerdung (1. Januar bis 24. März) haben die Herausgeber des römischen Bullariums drei verhängnisvolle Fehler begangen.

Erstlich haben sie die in den Bullen in Worten ausgeschriebenen Jahreszahlen am Rande einfach in arabischen Ziffern umgeschrieben, ohne zu beachten, dass bei der Umsetzung der Jahre der Menschwerdung in Jahre der gewöhnlichen christlichen Zeitrechnung (ann. Christi) für dieses Quartal die Jahreszahl um eins zu erhöhen ist.

Zweitens haben sie sich, infolge des ersten Fehlers, dazu verleiten lassen, das ὕστερον πρότερον zu verüben, die drei letzten Monate des Jahres vor die übrigen sechs zu stellen und so die chronologische Ordnung der Bullen umzukehren.

Drittens endlich sind sie nicht davor zurückgeschreckt, das Originaldatum zu fälschen, indem sie der in der Bulle vorkommenden Jahreszahl im Texte selbst eins hinzufügten, um dieselbe mit der nach der gewöhnlichen Zählung im bürgerlichen Leben bereits bekannt gemachten laufenden Jahreszahl in Einklang zu bringen.

Das Verhängnisvolle der zwei ersten Fehler möge uns hier schon zum voraus die Behandlung der Bulle Julius' II. Quum tam divino vom 14. Januar 1506 zeigen, die wir bald eingehender besprechen werden. Sie ist datiert: anno incarnationis dominicae millesimo quingentesimo quinto, decimo nono Kalendas februarii[2]). Und wie setzt nun die Turiner Ausgabe des

---

[1]) De pensionibus, disc. 26, n. 8 (tom. 1, tract. 2, part. 2, p. 56; edition. Colon. 1689).

[2]) Bullar. t. 5, p. 408; edit. Taurin. 1860.

Bullariums dieses Datum in die usuelle christliche Zeitrechnung um? Nach der am Kopfe des Randes angebrachten (Columnen-) Überschrift A. C. fügt sie dem Originaldatum der Bulle als Umschreibung desselben in unser gewöhnliches Jahr hinzu: Dat. die 14. Januarii 1505: als wenn das Schlussquartal des Bullenjahres 1505 nicht schon in das Jahr Christi 1506 fiele!

Unglaublich ist aber die Verwirrung, welche diese falsche Umschreibung der Daten in der chronologischen Reihenfolge der Bullen verursacht hat. Bleiben wir beim Jahre 1505 ab incarnatione stehen und sehen wir uns das ὕστερον πρότερον an. Die nämliche Turiner Ausgabe theilt 4 Bullen dieses Jahres (25. März 1505 bis 25. März 1506) mit. Drei davon gehören dem christlichen Kalenderjahre 1505 an, die erste vom 28. Juli, die zweite vom 25. October, die dritte vom 27. November[1]); die vierte vom 14. Januar fällt aber schon in das folgende Jahr Christi 1506. Und in welcher Reihenfolge erscheinen nun diese 4 Bullen? Die letzte wird buchstäblich die erste; und trotzdem, dass sie weit später erlassen worden ist, muss sie dennoch den übrigen drei vorangehen, weil die Herausgeber nicht beachtet haben, dass der 14. Januar 1505 ab incarnatione, secundum usum nostrum, wie Card. de Luca sich ausdrückt, der 14. Januar 1506 ist.

Der dritte Fehler, dessen sich die Herausgeber des Bullariums schuldig gemacht, besteht darin, dass sie mitunter, in falsch verstandenem Eifer das in der Bulle vorkommende Datum zu verbessern, dasselbe thatsächlich corrumpiert haben. Es ist ihnen dabei ergangen, wie denjenigen Gelehrten unserer Tage, die nach dem oben (S. 11) Gesagten einen offenbaren Druckfehler im Datum der Bulle über die Büchercensur ‚Officiorum ac munerum' entdeckt zu haben wähnten und deshalb das Ursprüngliche anno incarnationis dominicae 1896 in das Falsche anno inc. dom. 1897 umändern zu müssen glaubten, weil die Bulle ja am 25. Januar des bürgerlichen Jahres 1897 erschienen war.

Als Beispiel einer solchen ex zelo sine scientia gemachten Fälschung möge das Datum jener Bulle dienen, welche die ganze christliche Chronographie beherrscht und uns zunächst angeht.

Das Grundgesetz unseres heutigen Kalenders, die Reformbulle Gregors XIII. Inter gravissimas, trägt im Original das

[1]) Die Daten derselben stehen t. V, pp. 411, 414 u. 417.

Datum: Tusculi anno incarnationis dominicae 1581 sexto Kalend. Martii, pontificatus nostri anno 10[1]). Was ist nun aber mit diesem Datum in den Bullarien geschehen? Da diese epochemachende Constitution natürlich nach der usuellen bürgerlichen Zählung überall als am 24. Februar 1582 erlassen bekannt gemacht wurde, so haben die Veranstalter der Bullarien dieses usuelle Jahr in den Text hineingetragen, die ursprüngliche, allein richtige Zahl 1581 corrumpendo durch 1582 ersetzt[2]) und dem gegenwärtg allgemein verbreiteten Irrthum zur Herrschaft verholfen, die Bulle sei erlassen anno incarnationis dominicae anno 1582 sexto Kalend. Martii.

Zweite Regel. Bei der Datierung ab incarnatione wird das betreffende Jahr immer als abgeschlossen betrachtet, so dass am 25. März 1900, wo diese Jahreszahl zuerst erscheint, das Jahr der Menschwerdung 1900 als bereits abgelaufen anzusehen ist[3]).

Die darauf folgenden Tage und Monate gehören schon dem Menschwerdungsjahre 1901 an, das dann seinerseits am folgenden 24. März, um Mitternacht, zu Ende geht und tags darauf, am 25. März, als abgelaufenes Jahr 1901 angeschrieben wird.

Das Zählen beginnt mit Null. Der Anfang des neuen Jahres 1901 ist um Mitternacht, um 12 Uhr nachts des 24. März gewesen. Das ist aber 0 des neuen Jahres. Von da ab werden nun Stunden und Tage und Monate des neuen Jahres bis zu dessen Vollendung um Mitternacht zwischen dem 24. und 25. März gezählt und dann wird das Jahr 1901 als abgeschlossen eingesetzt. Die 25. Martii annus completus notatur.

Bei dieser Zählung verhält es sich mit der Hinzufügung der Tage und Monate zu der Jahreszahl wie mit der Angabe der Zeit in unsern Eisenbahncursbüchern: 4^{15} zB. heißt eine Viertelstunde nach 4 Uhr oder nach Ablauf der vierten Tagesstunde. In ähnlicher Weise ist beispielsweise das Datum: ‚anno incarn. 1900, Ka-

---

[1]) Vgl. *Clavius*, *Calendar. Gregorian.*, p. 15 (edit. Rom. 1603).

[2]) Vgl. die röm. Ausgabe von Cherubini, II, 345; die luxemb. II, 489; die turin. VIII, 390.

[3]) ‚Dum nos annum 1900 a nativitate vel a circumcisione numeramus inchoatum, curia romana in bullis sub plumbo hunc ipsum annum die 25. Martii notat completum a prima incarnatione Filii Dei' (*De computo eccl.*, p. 157).

lend. Maji' für den 1. Mai **nach** Ablauf des Jahres 1900 zu nehmen, versteht sich **ab incarnatione** gerechnet.

Es liegt übrigens in der Natur der Sache, dass durch die am 25. März neu eingesetzte Jahreszahl das Jahr der Menschwerdung nicht als erst beginnend, sondern vielmehr als bereits abgelaufen bezeichnet wird. Wenn das Jahr der Menschwerdung 1900 seinen Anfang erst an unserm 25. März nähme, sowie das usuelle Jahr entweder **a nativitate** oder **a circumcisione** angefangen hat, dann würde ja die Menschwerdung der Geburt und Beschneidung chronologisch nachfolgen[1]).

Wenn nun aus wichtigen Gründen mit Rücksichtnahme auf die Volkssitte und das bürgerliche Leben, die Feier des Anfanges des bullenmäßigen Jahres der Menschwerdung 1901 **per proemptosin**, vom 25. März auf den 1. Januar anticipiert wird, sowie der Beginn des in unseren Kalendern vorkommenden usuellen, nach der Geburt Christi gezählten Jahres, **per metemptosin**, vom 25. December auf den 1. Januar hinausgeschoben ist, dann wird an einem und demselben Tage zugleich der Anfang des Jahres der Menschwerdung 1901 und der des Jahres der Geburt 1900 begangen. Und so konnten auch diejenigen, welche das 20. Jahrhundert nicht vor 1901 beginnen lassen wollten, die Jahrhundertwende auf Grund der bullenmäßigen Jahreszählung am verflossenen 1. Januar begehen.

Die Bulle Julius' II. gegen die simonistische Papstwahl.

Als geschichtliches Ereignis zur Beleuchtung der bedauerlichen chronologischen Irrthümer, die sich aus der Nichtbeachtung der chronographischen Regeln ergeben, wähle ich das Datum der bereits angeführten Bulle Julius' II. **Quum tam divino** aus, und das aus drei Gründen: erstlich, weil diese Constitution wegen des neuen Rechtes, das sie rücksichtlich der Papstwahl aufstellt[2]), für Canonisten

---

[1]) ,Sicut apud nos initium anni 1900 fuit die 1. Januarii hujus anni, ita idem annus 1900 secundum alium morem (computandi) incepit a die 25. Martii proxime praeteriti . . Certum est prius fuisse incarnationem, et deinde nativitatem et circumcisionem etc. (*Petra*, l. c., n. 14).

[2]) Die diesem neuen Rechte entgegenstehenden ältern Wahlgesetze, nach welchen das crimen simoniae bloß ein impedimentum impediens nicht aber ein imp. dirimens electionem war, sind durch folgende prägnante Clausel ausdrücklich aufgehoben: ,Non obstantibus constitutionibus et

und Historiker von sehr großer Bedeutung ist; zweitens, weil die in neuester Zeit über den Gegenstand geführte Controverse die Aufmerksamkeit in besonderer Weise auf dieselbe gelenkt und auch das Interesse für die Feststellung ihres Datums geweckt hat[1]); drittens endlich, weil ich keine andere päpstliche Constitution kenne, deren Datum in solcher Allgemeinheit falsch interpretiert worden wäre, wie es bei dem unserer Bulle geschehen ist und annoch geschieht.

Hier das Originaldatum der Bulle:

‚Datum Romae apud s. Petrum anno incarnationis dominicae millesimo quingentesimo quinto, decimo nono Kalendas Februarii, pontificatus nostri anno tertio'.

Nach der unwandelbaren chronographischen Regel steht fest, dass der in der Constitution beschriebene Tag ‚anno incarnationis dominicae 1505, XIX. Kal. Februarii' nur der 14. Januar 1506 n. Chr. sein kann. Das ist ausführlich im Vorhergehenden dargethan worden.

Bekräftigt wird diese Wahrheit durch die chronologische Angabe: anno pontificatus nostri tertio. Das kann für den Monat Januar nur das Jahr 1506 sein.

Julius II. war gewählt am 1. November 1503, gekrönt am 26. November; es gestalten sich somit seine drei ersten Pontificatsjahre, wie folgt:

I. 26. Nov. 1503—1504,
II. „ „ 1504—1505,
III. „ „ 1505—1506.

Dazu kommt noch, dass nach dem Zeugnis des fleißigen und zuverlässigen Forschers Luigi Frati[2]), die handschriftlich erhaltenen Exemplare als Ausstellungsjahr der Bulle anno tertio aufweisen.

ordinationibus apostolicis, et praecipue fel. rec. Alexandri Papae III., quae incipit *Licet de vitanda discordia* et aliorum Pontificum romanorum, praedecessorum nostrorum, etiam in conciliis generalibus editis caeterisque contrariis quibuscunque'. Vgl. über die Wirkung dieser ‚praegnans clausula obstantiarum derogatoria' *Comment. in Concil. Baltimor.*, II, 64—66.

[1]) Vgl. Katholik, 1899, II, 374—375.

[2]) Le due spedizioni militari di Giulio II, tratte dal diario di Paride Grassi, Bolognese, su manoscritti di Bologna, Roma e Parigi. p. 219. Bologna, 1886.



Dem kann endlich noch hinzugefügt werden, dass unsere Bulle in der von Leo X. durch Breve vom 25. Mai 1521 als authentisch approbierten Ausgabe der Acte des 5. Lateranconcils[1]) das Datum **anno tertio** trägt[2]).

Es stimmen somit alle rechtmäßigen Beweisquellen einhellig überein, die durch die Chronographie gegebene Interpretation des Datums der Bulle Julius' II. zu bekräftigen[3]).

Wie stehts dagegen mit der Auslegung, die nicht von der Chronographie, sondern vielmehr von der Chronologie, nämlich von dem im Datum bezeichneten Pontificatsjahre, ausgeht?

Auf diesem Wege haben sich weitaus die meisten Forscher verirrt, und darunter auch die gelehrtesten und verdienstvollsten unter den Canonisten und Historikern älterer und neuerer Zeit.

Durch die falsche Angabe des Bullariums irregeführt, hat Mansi ‚**pontificatus nostri anno** *secundo*' gelesen, und mit Rücksicht auf den Beginn des Pontificates im November 1503 sich einfach zum Schlusse berechtigt geglaubt, das im Original stehende Jahr der Menschwerdung, im Widerspruch mit der Chronographie, für das Jahr Christi 1505 zu halten[4]).

Cardinal Hergenröther hat diese Interpretation kurzweg zur seinigen gemacht und zu Hefeles Conciliengeschichte (Bd. 8, S. 408) zustimmend erzählt, ‚Mansi zeige, dass nach dem Datum **IX. kal. februar.**[5]) **an. II.** die Bulle in das Jahr 1505 gehöre'.

[1]) Hardouin concil., t. 9, p. 1561—1563.

[2]) Ibid. p. 1619.

[3]) Unter den wenigen, die in der Erklärung unsers bullenmäßigen Jahres der Menschwerdung 1505 das Richtige getroffen, verdienen namentliche ehrenvolle Erwähnung *Raynald.* (continuat. Baronii), ad an. 1506; Phillips, Kirchenrecht, §. 255, Bd. 5, S. 839 und Paulus im Katholik, 1899, II, 374—375.

[4]) ‚Cur literas pontificias in simoniacos hic (ad an. 1506) annalista (Raynaldus) collocaverit, haud satis intelligere me fateor. Datae enim sunt die XIX. Kal. Febr. anni 1505, pontificatus anno II. quae omnia reipsa cum anno 1505 congruunt. Cur ergo ad annum 1506 promoveantur?' (So Mansi in der ersten Anmerkung zum J. 1506).

[5]) Soll bekanntlich heißen ‚XIX Kal. Febr.' — Wenn ich dies Versehen hier anmerke, so geschieht das nicht des Druckfehlers selbst wegen, sondern um an diesem Beispiele zu zeigen, wie begründet die Vorschrift der päpstlichen Kanzleiregel de dictionibus numeralibus ist, dass die römischen Monatstage in den Bullen in Worten ganz ausgeschrieben werden,

Pastor will offenbar nicht solchen Achtung gebietenden Autoritäten widersprechen, hat aber vor allen das große Verdienst voraus, zuerst auf die Ausgabe der Bulle bei *Frati, Le due spedizioni* aufmerksam gemacht zu haben[1]), nach welcher die Lesart ‚**pontificatus nostri anno** *tertio* handschriftlich verbürgt ist.

Was die übrigen Schriftsteller angeht, die ohne weitere Bemerkung, der Chronographie entgegen, die Bulle ins Jahr 1505 setzen, so ist ihre Zahl Legion. Der Kürze halber beschränke ich mich darauf, bloß einige wenige, im übrigen sehr gelehrte und hochverdiente Männer der Wissenschaft hier namhaft zu machen. Dem Jahre 1505 haben also unter andern die Bulle zugewiesen: *Rohrbacher*, *Hist. univ. de l'Église cath.*, t. 10, p. 566 (Paris, 1877), deutsch von Knöpfler, Bd. 23, S. 424 (Münster, 1883); Sägmüller, Die Papstwahlen, S. 7 (Tübingen, 1890); Groß, Lehrbuch des kath. KR., S. 129 (Wien, 1894); Lämmer, Institutionen, S. 178, 2. Aufl. (Freiburg, 1892); Vering, Lehrbuch des . . KR., §. 125, VI. (Freiburg, 1881), *Wernz, Jus decretalium*, t. 2, p. 658 (Rom, 1899); Wurm, Papstwahlen (im Kirchenlexikon), Hinschius, System des kath. KR., Bd. 1, S. 273 (Berlin, 1869); Richter (Dove-Kahl), KR., §. 123, S. 407, 8. Aufl. (Leipzig, 1886).

Doch wozu die Liste noch erweitern? Das Angeführte wird vollauf genügen zur Beleuchtung unsers Satzes, daſs aus der Behandlung der Bulle **Quum tam divino** klar hervorgeht, wie leicht bei Nichtbeachtung der chronographischen Regeln gegen die Chronologie gefehlt wird. Die Chronographie lehrt, daſs der 14. Januar des Jahres der Menschwerdung 1505 der 14. Januar des Jahres Christi 1506 ist. Wer, unter Nichtbeobachtung dieses Unterschiedes, beide Jahre für identisch hält, wird mit den Herausgebern des Bullariums den Irrthum theilen, die Bulle sei 1505, im zweiten Jahre des Pontificates, entstanden. Wer hingegen nach den Regeln der Chronographie festhält, daſs das

---

um so Fehlern rechtzeitig vorzubeugen. ‚Dictiones numerales ante Kalendas, nonas et idus per literas et syllabas extense scribantur . . Si ipsae dictiones scriberentur abbreviate, videlicet: VI. Kal., posset addi num. I, et diceret VII et sic de aliis; vel posset abradi illud I et diceret V . . Datarius ponit semper dictiones numerales per eandem consequentiam literarum, veluti dicendo: *Decimo septimo Kal.* et sic de singulis'. (*Pyrrh. Corrad. Praxis disp. apost.* l. 2, c. 7, n. 48).

[1]) Geschichte der Päpste, Bd. 3, S. 687 (3. Aufl.).

Jahr der christlichen Zeitrechnung im Januar dem Bullenjahr um eins voraus ist, dem ist's unzweifelhaft klar, daſs unsere Bulle ins Jahr Christi 1506, das dritte des Pontificates Julius' II., gehört.

Aber, so wird sich der in diesen Sachen minder erfahrene Leser erstaunt fragen, war es denn möglich, daſs sich ein so offenbarer Irrthum zu Rom ins Bullarium hat einschleichen, von dort aus so leicht in alle Welt verbreiten und in so unzählig vielen gelehrten Werken festsetzen und bis in unsere Tage herab behaupten können?

Als Antwort hierauf möge eine Erscheinung aus der neuesten Zeit dienen, welche die Möglichkeit, und mehr als die Möglichkeit, a fortiori beweist.

Am 25. Januar 1897 hat Papst Leo XIII. die Constitutio apostolica *de prohibitione et censura librorum* (Officiorum et munerum) erlassen. Sie ist natürlich datiert: Datum Romae apud sanctum Petrum, anno incarnationis dominicae millesimo octingentesimo nonagesimo sexto, octavo Kal. februarii, pontificatus nostri decimo nono.

Welches Schicksal hat nun dieses Datum erreicht?

Unglaublich, aber wahr!

Kaum ausgegeben, wurde es gleich bei der ersten Veröffentlichung der Bulle in zwei, sonst sehr geschätzten und mit Gutheißung der geistlichen Censurbehörde herausgegebenen römischen Publicationen wesentlich corrumpiert, indem das ursprüngliche nonagesimo *sexto* fälschlich in nonagesimo *septimo* umgeändert wurde. Vgl. Acta sanctae Sedis, vol. 29, p. 400 und Civiltà Cattolica 1897, I, p. 398.

Auf den Fittigen dieser beiden, für gewöhnlich gut unterrichteten und deshalb durchweg Vertrauen genießenden Blätter wurde der Irrthum in kürzester Zeit nach allen Richtungen hin getragen, in den verschiedensten Ländern auf Treu und Glauben der römischen Angaben ohne weitere Prüfung acceptiert und in den weitesten Kreisen verbreitet. Unter den bei uns hier aufliegenden periodischen Schriften finde ich unter andern folgende Blätter, die das falsche Datum wiedergeben: Archiv für kath. KR., 1897, S. 362; *Université catholique*, 1897, I, p. 157; *Études*, 1897, p. 534; Brixener Diöcesanblatt, 1897, S. 25; Münsterer Pastoralblatt, 1897, S. 60; Salzburger Kirchenzeitung, 1897, S. 59.

Diese und ähnliche Schriften galten natürlich vielen Gelehrten als sichere Quellen, aus denen sie das falsche Datum vorausgläubig

schöpften, um es sodann durch ihre eigenen Arbeiten erst recht populär zu machen. Beispielsweise führe ich zwei canonistische Werke an, die mir gerade zur Hand sind. Das erste trägt den Titel: *Della nuova disciplina sulla proibizione e sulla censura de' libri, per M. C. G. Napoli, tipografia degli artigiani*, 1898. — Das andere ist die mit Recht hochgeschätzte und vielgebrauchte *Prompta bibliotheca* von Lucius Ferraris, welche das falsche Datum gleichfalls in ihrem 9. oder Supplementband wiedergibt[1]). Es ist dieses umso mehr zu bedauern, als das sonst so vortreffliche Werk durch Übernahme des Irrthums das Seinige zur Verbreitung desselben auf unabsehbare Zeiten beitragen wird.

Wenn es nun in unsern Tagen der Aufklärung und des Fortschrittes, zur Zeit der Blüte der historischen Kritik, geschehen konnte, dass das Datum einer so wichtigen Bulle sich gleich bei seinem ersten Erscheinen und sozusagen unter den Augen des Gesetzgebers wesentlich verändert in die römischen Werke einschleichen und durch dieselben nach allen Seiten hin verbreiten konnte: wie sollte es da noch unmöglich scheinen, dass sich die ersten Herausgeber des Bullariums bei Angabe der Daten aus älterer Zeit geirrt und ihre Nachfolger in Irrthum geführt hätten?

Wenn man heutzutage vielfach nicht eingesehen hat, dass der 25. Januar des Jahres der Menschwerdung 1896 nicht in das 19. Jahr des Pontificates Leos XIII. fallen konnte, wie soll man es dem Verfasser des Bullariums verargen, dass er den 14. Januar des Jahres der Menschwerdung 1505 ins 2. Jahr des Pontificats Julius' II. verlegt hat?

Datum nativitatis Domini.

Rücksichtlich der Bestimmung des Geburtstags Christi hat's nicht bloß in früheren Zeiten große Differenzen gegeben, sondern es wird derselbe auch gegenwärtig noch bei verschiedenen christlichen Nationen des Orientes verschieden gefeiert: so um nur ein paar Beispiele anzuführen, bei den monophysitischen Kopten am 29. December, bei den schismatischen Armeniern am 6. Januar[2]).

---

[1]) Vol. 9. Supplement., p. 546. Romae, Typogr. polygl. S. C. de Propag. Fide. 1899.

[2]) Vgl. m. Kalendar. I, 363, 374; II, 700.

Bei unserer Jahreszählung wird, der Tradition der römischen Kirche entsprechend, der 25. December als Geburtstag des Herrn angenommen.

Den Canonisten bietet die Datierung **a nativitate** Gelegenheit zur Erörterung mancher interessanter praktischer Fälle.

Vor allem andern machen sie auf die Nothwendigkeit aufmerksam, dieses System von den übrigen recipierten gleichlaufenden Datierungsarten wohl zu unterscheiden[1]), und das besonders bei den acht Tagen vom 25. December bis zum 1. Januar, damit dieselben nicht dem unrechten Jahre zugetheilt werden[2]).

Inwiefern dieser Jahresanfang heute noch in der römischen Curie gilt, ist bereits oben (S. 7—8) theilweise angedeutet worden. Dem Gesagten ist hier nur noch hinzuzufügen, dass auch die päpstlichen Notare den Nativitätsstil befolgen und die Testamente, Verträge und andere öffentliche Urkunden **a nativitate Domini** datieren[3]).

Endlich ist noch in Erinnerung zu bringen, dass sich das nämliche System beim Säcularjubeljahr genau so verhalten hat, wie es bei Bonifaz **VIII.** in der Constitution **Antiquorum** vom 22. Februar 1300[4]) vorkommt. Was der Papst alldort bezeugt, dass das gegenwärtige Jahr 1300 am letztverflossenen Weihnachtsfeste begonnen hat[5]), das ist stets so gehalten und noch in unsern Tagen von Leo XIII. bestätigt worden. Mit Berufung auf das Beispiel seiner Vorgänger hat der hl. Vater bekanntlich das Jubeljahr 1900 mit der ersten Vesper des Weihnachtsfestes 1899 beginnen lassen[6]).

---

[1]) Caute est inspiciendus mos pro calculandis annis, ne in aequivoca incidatur. (*Petra*, l. c., n. 12).

[2]) Hujusmodi diversitas initiandi annum frequenter aliquos incidere facit in aequivoca in modo calculandi annos ac tempora in actibus, qui fiunt in ultimis octo diebus exspirantis anni inter nativitatem et circumcisionem (*De Luca*, l. c. 7).

[3]) ,Videmus in eadem Urbe Romae plures stilos diversos; nam *in publicis actis notariorum, in testamentis, contractibus etc. incipitur annus novus a nativitate Domini N. J. Ch.*; in literis et actibus familiaribus, imo etiam judicialibus omnium tribunalium, etiam Sacrarum Congregationum datur initium anno a die circumcisionis; in Brevibus Papae a die nativitatis, in Bullis a die incarnationis' (*Petra*, l. c., n. 12).

[4]) C. Antiquorum 2. de poenit. et rem. Extrav-Com.

[5]) ,In praesenti anno 1300, a festo nativitatis Domini N. J. Ch. praeterito proxime inchoato'. §. Nos igitur.

[6]) ,Romanorum Pontificum decessorum nostrorum vestigia se-

Wie auf dieses Datierungssystem bei Beurtheilung vorkommender Fälle wohl zu achten ist, besonders wenn es sich bei pflichtmäßigen Leistungen um die Zeitbestimmung[1]) handelt, liegt auf der Hand und ist auch in der gl. ad C. Antiquorum sowie bei den genannten Canonisten durch praktische Beispiele in noch helleres Licht gestellt.

Zum Übergang zum folgenden Abschnitt sei der in der Chronographie minder bewanderte Leser noch darauf aufmerksam gemacht, dass rücksichtlich des Beginnes des Säcularjubeljahres die προέμπτωσις (anticipatio) stattfindet. Dem nach der gewöhnlichen Zählung auf den 1. Januar festgesetzten bürgerlichen Jahresanfang ist nämlich ein früheres Eintreffen angewiesen (προπίπτει, prius cadit), und dem entsprechend dem Jahre auch ein früheres Ende beschieden[2]).

Datum circumcisionis Domini.

Den dritten Jahres-Anfang, der in der römischen Curie gebräuchlich ist, bildet der 1. Januar. Die Methode, die Jahre nach diesem Tage zu datieren, heißt der Circumcisionsstil und hat bei der christlichen Ära stets eine προέμπτωσις oder eine μετέμπτωσις zur Voraussetzung.

Wenn auch der 1. Januar, nach dem von Julius Cäsar sanctionierten Kalender, als Jahres-Anfang für das bürgerliche Leben und seine Geschäfte, namentlich in den römischen Congregationen und Gerichtshöfen, angenommen wird, so ist diese Zählung doch eigentlich die Datierung a nativitate Domini, a Christo nato, post Christum natum, annus salutis. Der um eine Woche hinausgeschobene Anfangstag des Jahres des Heiles wird zwar äußerlich mit dem Gedenktag der Beschneidung in Verbindung gebracht; allein das ändert nichts an dem Charakter des Jahres selbst; es ist und bleibt auch das Jahr nach der Geburt Christi, das Jahr des Heils und der Gnade. Von dem für bestimmte Geschäfte nach dem Weihnachtsstil zu zählenden Jahre unterscheidet es sich bloß dadurch, dass sein Anfang um acht Tage später fällt (μεταπίπτει).

---

cuti (annum jubilaei) a prima vespera natalis Domini anno 1899 inchoandum indicimus‘.

[1]) ‚Terminus, quo maturat obligatio sive adimplenda sive finienda‘. De Luca, l. c.

[2]) ‚Jubilaei annum . . ad primam vesperam natalis Domini 1900 finiendum indicimus‘. Bulla indictionis, §. Quapropter.

Dieser unserer μετέμπτωσις steht bei den christlichen Nationen des Orientes, welche die Geburt des Heilandes noch am 6. Januar feiern, die προέμπτωσις entgegen. Da auch sie im bürgerlichen Leben den julianischen Kalender befolgen und die Jahre des Herrn vom 1. Januar an zählen, so trifft der Jahresanfang bei ihnen um 6 Tage früher ein (προπίπτει).

Bei den angeführten Canonisten De Luca, Petra und andern heißt die μετέμπτωσις **posticipatio**, die προέμπτωσις hingegen **anticipatio seu praeposteratio**.

III.

Über die Indiction in ihren drei verschiedenen Arten.

Indictio dicitur spatium trium lustrorum. So die Gl. **ad C. In nomine Domini 1. Dist.** 23.

Die Indiction ist nämlich ein Zeitabschnitt von 15 Jahren. Die beigesetzte Ordinalzahl gibt an, das wievielte Jahr in dieser Periode das betreffende Jahr ist.

Über den Ursprung, die Deutung und die Geschichte der Indictionen ist weitläufig im **Computus eccles.** (S. 89—92) gehandelt worden. Unter Hinweis auf die alldort gegebene ausführliche Erörterung beschränke ich mich hier auf folgende kurze Bemerkungen.

Der Name selbst bezieht sich höchst wahrscheinlich auf die alljährlich bekannt gemachte Verfügung über die Höhe der Abgaben, die auf einer 15jährigen Grundsteuerperiode beruhte; daher auch der Name Römerzinszahl in unsern Kalendern.

Das erste Jahr der christlichen Zeitrechnung ist das vierte eines Indictionscyklus. Daraus ergibt sich von selbst, auf welche Weise die Indiction eines beliebigen Jahres zu berechnen ist.

Die Indictionsrechnung unterscheidet sich ihrem jährlichen Anfang nach in drei Arten:

in die kaiserliche oder constantinische (**caesarea, constantiniana**), die mit dem 24. September anfängt;

in die römische oder päpstliche (**romana, pontificia**), welche vom 1. Januar an gezählt wird; und

in die griechische oder byzantinische (**graeca, constantinopolitana**), die am 1. September zugleich mit dem neuen

Kirchenjahr beginnt: weshalb der erste Tag dieses Monates in den liturgischen Büchern die Überschrift trägt:

Ἀρχὴ τῆς Ἰνδίκτου ἤτοι τοῦ νέου ἔτους.
Initium indictionis sive novi anni.

Auf die erste oder kaiserliche Indiction bezieht sich, was Johannes Andreas in der Glosse zum Datum des Liber Sextus schreibt: ‚Computationem annorum Domini alii inchoant VIII. Kalend. Octobr.' (= 24. Sept.). Wenn er mit Übergehung der letztern zwei Indictionsweisen nur die erste erwähnt, so ist das ein Beweis dafür, dass die kaiserliche zu seiner Zeit im Abendlande sehr verbreitet, ja vorherrschend war.

In Rom ist natürlich die päpstliche Indiction von jeher vorzugsweise gebraucht worden. Dem Chronographen wird sie schon deshalb in steter Erinnerung und Verehrung bleiben, weil sie mit der Publication des gregorianischen Kalenders in so enger Beziehung steht. Trägt doch das öffentliche Instrument, welches über die feierliche Promulgation der Kalenderverbesserungsbulle [1]) aufgenommen worden ist, unter seinen authentischen chronographischen Merkmalen auch die päpstliche Jahresindiction. Es heißt darin: ‚Anno a nativitate D. N. J. Ch. 1582, *indictione 10.*, die vero Jovis, 1. mensis Martii, pontificatus vero SSmi. in Christo Patris et D. N. Gregorii divina providentia Papae XIII. anno ejus decimo . .' In öffentlichen Notariatsurkunden kömmt diese römische Indictionsweise auch heutzutage noch bei besonders feierlichen Anlässen vor. So ist dieselbe, um nur ein Beispiel aus der Neuzeit anzuführen, in dem Instrumente verzeichnet, durch welches die Promulgation der Einberufungsbulle des allgemeinen vaticanischen Concils bezeugt wird. Es beginnt mit den Worten: ‚Anno a nativitate Domini 1868, indictione 11., die vero 29 Junii . .' (Collectio Lacens. Concil., VII, 7).

Die griechische Indiction hängt nicht bloß äußerlich mit dem am 1. September beginnenden Kirchenjahr zusammen, sie ist auch ein wesentlicher Theil des Festgegenstandes des kirchlichen Officiums. Doch hierüber an anderer Stelle.

[1]) *Inter Gravissimas.* Dat. Tusculi anno incarnationis dominicae 1581, sexto Kalend. Mart. Vgl. *Clarius, Calendar. reformat.* p. 15.



Die Anfänge des Lutherthums im Königreiche Böhmen.

Von **Alois Krösz** S. J.

Böhmen ist ein durch seine Bodengestaltung in sich geschlossenes und nach außen durch kräftig emporsteigende Randgebirge und Wälder geschütztes Land. Durch die Herzöge von Prag wurden die einzelnen Herrschaften und Županien schon frühzeitig zu einem einheitlichen Herzogthume vereinigt, das unter Přemysl Ottokar I. im Jahre 1198 zu einem Erbkönigreich erhoben wurde. Von da an blühte es immer mehr empor und erreichte unter dem Luxemburger Karl IV. (I.) seine höchste Machtentfaltung und Größe. Bald nach dem Tode des großen Königs kam die husitische Bewegung in Flufs, nahm häretisch-schismatischen Charakter an und drängte den größten Theil des böhmischen Volkes aus der katholischen Kirche hinaus, entzog ihm ihre bewährte Führung und überlieferte es fanatischen Demagogen und Heerführern, welche unter einander uneinig auch dem Volke Einigkeit und Kraft trotz aller Siege nicht mehr zurückgeben konnten.

Da sie kirchliche und religiöse Fragen zur Grundlage ihrer Herrschaft gemacht hatten, so war es vor allem die Kirche und die Religion, welche durch diese Bewegung zu Schaden kamen. Nicht allein die Husiten sondern auch die treugebliebenen Katholiken erhielten in jenen unseligen Kämpfen Schläge und Wunden, von denen sie sich bis zur katholischen Reformation unter Ferdinand II. nicht wieder erholten. Noch vermehrt wurden diese Schläge und Wunden durch das Eindringen des Lutherthums, welches gleich nach dem

Auftreten Luthers in Wittenberg auch in dem benachbarten Königreich Böhmen viele Anhänger und Gönner fand. Es waren namentlich drei Classen, welche dem Wittenberger Doctor ihre Sympathien zuwendeten und sich um die Ausbreitung seiner Lehre Verdienste zu erwerben suchten. Erstens die Priester und Ordensleute, sowohl unter den Katholiken als unter den Utraquisten, zweitens die Grundherren, drittens die Bürger der freien Städte. Das Volk wurde von den Grundherren seit den Tagen des schwachen Jagellonen Wladislaw in so strenger Abhängigkeit gehalten, dass seine Stimme nicht in die Wagschale fiel. Auch die königliche Regierung hatte im Anfang nur geringen Einfluss. Die Entscheidung lag einzig in den Händen der drei genannten Stände, welche unter den schwachen Jagellonen alle Macht an sich gerissen und die Könige zu Werkzeugen ihrer eigenen Politik herabgedrückt hatten. Sie schieden sich in katholische und utraquistische Stände — zwischen welche sich im Laufe des Jahrhunderts die Böhmischen Brüder im Vereine mit den Protestanten als dritte und vierte Partei eindrängten.

I. Die Katholiken und die Anfänge des Protestantismus im Königreiche Böhmen.

Nicht bloß für das Königreich als solches, sondern auch für die wenigen dem katholischen Bekenntnisse treu gebliebenen Bewohner desselben waren die Hussitenstürme sehr nachtheilig gewesen. Nur mehr ein Drittel der Bevölkerung war katholisch geblieben, die übrigen waren entweder in den blutigen Kriegen gefallen oder zu den Hussiten übergetreten. In dichteren Massen wohnten die Katholiken nur auf den Gebieten der Herren von Rosenberg im Süden, im Land- und Stadtgebiete von Pilsen, im Elbognerkreise und im Pfandgebiete von Eger; in den anderen Kreisen waren sie unter Utraquisten, Taboriten und Brüdern wie in der Diaspora zerstreut und hatten oft nicht einmal geeignete Seelsorger und Prediger; nur in den Gebieten von Saaz, Kaaden, Leitmeritz, Braunau und Klattau bestanden noch größere katholische Pfarreien[1]). Die große Entfernung der Orte und die Verschiedenheit der Sprache in vielen Gebieten erschwerte die Seelsorge sehr. Aber auch abgesehen von diesen Schwierigkeiten blieb dieselbe durch das ganze Jahrhundert sehr

[1]) Winter Zikmund, Život cirkevní 15.

mangelhaft. Nach dem Abfalle des Erzbischofes Konrad von Vechta zum Utraquismus bis zur Neuerrichtung des Erzbisthums im Jahre 1561 gab es im ganzen Königreiche mit Ausnahme des Gebietes von Eger, welches zur Regensburger Diöcese gehörte und einiger Orte im Norden, die zur Meißner Diöcese gerechnet wurden, keinen Bischof mehr. Die oberste Leitung der Seelsorge führten theils vom heiligen Stuhle theils vom Domcapitel auf dem Hradschin in Prag ernannte Administratoren.

Niemand wird leugnen können, dass nur tüchtige und fähige Männer zu diesem Amte befördert wurden, und dass sie es an Liebe zur Kirche und regsamer Thätigkeit für dieselbe nicht fehlen ließen; die noch erhaltenen Amtsschreiben derselben und die Geschichte legen lautes Zeugnis dafür ab; allein die Schwierigkeiten, welche sie zu überwinden hatten, waren außerordentlich groß.

In erster Linie kommen in Betracht die Unbeständigkeit der kirchlichen und politischen Verhältnisse, die gegenseitige Eifersucht der Parteien, der Eidbruch des Königs Georg von Poděbrad und die infolge davon entstandenen Kämpfe mit dem benachbarten Ungarn, sein Verhalten gegen die Päpste und der Anschluss vieler Katholiken an die Sache des Königs; dann die Schwäche und Kraftlosigkeit der beiden Jagellonen und ihr Schwanken in Religionsfragen, die immer wachsende Macht der Stände, welche, nur auf ihren eigenen Vortheil bedacht, mit Widerstreben die nothwendigen Ausgaben bewilligten und für die Kirche keine Opferwilligkeit zeigten.

An eine volle Wiederherstellung der früheren günstigen Verhältnisse für die Kirche war unter solchen Umständen nicht mehr zu denken. Die Verhandlungen mit den Utraquisten, um eine Vereinigung beider Theile auf Grundlage der katholischen Wahrheit anzubahnen, führten, so oft sie auch wieder aufgenommen wurden, nie zum Ziele, weil nicht nur die Utraquisten immer neue Zugeständnisse verlangten, welche die Kirche, ohne sich selbst aufzuheben, nicht gewähren konnte, sondern auch weil jene katholischen Herren, welche von Kaiser Sigismund Kirchengut gepachtet hatten, es nicht zurückgeben wollten[1]). So blieben die Missstände bestehen, wie sie die Hussitenstürme geschaffen hatten.

---

[1]) Vgl. die Unionsverhandlungen des Jahres 1525 bei Tomek, Dějepis k. h. Města Prahy, XI. 577 ff.

Vor allem entbehrten die Katholiken einer geeigneten Hochschule für die Heranbildung eines würdigen Clerus. Die alte Karlsuniversität hatte sich im Jahre 1417 an die Spitze des Hussitenthums gestellt und hatte somit für die Katholiken zu sein aufgehört. Eine katholisch-theologische Facultät wurde an derselben nie wieder errichtet[1]). Die bei der Universität gegründeten Collegien lösten sich auf oder giengen in die Hände der Utraquisten über[2]). Die Lateinschulen in den Städten und die ‚*schola particularis*' der Canoniker auf dem Hradschin in Prag vermochten ihren Abgang umso weniger zu ersetzen, je geringer die wissenschaftliche Bildung war, die sie vermittelten[3]). Wer eine ausreichende Bildung sich aneignen wollte, musste ins Ausland ziehen. Nur wenige konnten dafür die nothwendigen Mittel aufbringen. Die Zahl der Priester nahm von Jahr zu Jahr ab. Die Administratoren waren gezwungen, an die Candidaten des Priesterstandes nur geringe Anforderungen zu stellen. Mit der Kenntnis der lateinischen Sprache, der Riten der katholischen Kirche und der nothwendigsten Glaubens- und Sittenlehren war man zufrieden. Mit Recht klagt der Abt von Goldenkron in einem Briefe an Johann von Rosenberg 1472, ‚dass es nur wenige gebildete Pfarrer gebe'[4]). Nicht ganz hundert Jahre später (im Jahre 1564) sandte der neue Erzbischof von Prag, Anton Brus von Müglitz, den Clerikern des Klosters Tepl, welche schon einige Weihen erhalten hatten, einen kleinen Katechismus mit dem Befehle, denselben auswendig zu lernen und herzusagen. ‚Daraus sollten sie unterscheiden lernen, was katholisch und was protestantisch sei'[5]). Der Probst des Prager Domcapitels und Administrator Scribonius (Písek) bemerkt in der Einleitung zu seinem Katechismus, dass viele Priester nicht wissen, was ein Sacrament sei .. So tief sank die Bildung des Priesterstandes.

Auch sonst war für die Erziehung der Priestercandidaten nicht gut gesorgt. Meistens konnten nicht einmal die Weihen im

---

[1]) Tomek, Geschichte der Prager Universität, 105 u. ff.

[2]) Winter, Život církevní 435.

[3]) AaO. 435.

[4]) Archiv český XIV. 206.

[5]) Vgl. das Begleitschreiben des Erzbischofes, Prag 23. März 1564 bei Pfrogner, L. Chrysostom, Einleitung in die christliche Religions- und Kirchengeschichte überhaupt und in die Kirchengeschichte Böhmens insbesondere. Zweiter Theil. Prag 1805 S. 228.

Lande selbst ertheilt werden, weil es keinen Bischof gab, und weil nur selten ein auswärtiger Bischof ins Land kam, um zu firmen, Kirchen zu weihen und andere bischöfliche Amtshandlungen vorzunehmen. Die meisten Candidaten mussten weite und kostspielige Reisen machen, um die Weihen zu erhalten[1]). Nach der Weihe erwartete die meisten ein sehr mühsames Leben, voll Noth und drückender Armut.

Nicht selten kam es vor, dass ein Priester zwei oder drei Pfarreien zugleich versehen musste[2]). Noch dazu hielten die meist adeligen Kirchenpatrone die armen Seelsorger in drückender Abhängigkeit und unwürdiger Bevormundung. Der Tag des Amtsantrittes war bei den meisten der einzige Freudentag ihres Lebens. Sobald sie einmal ihr Amt angetreten hatten, waren sie Knechte und Sclaven.

Vor den Husitenkriegen hatten die Priester Überfluss an zeitlichen Gütern und genossen im ganzen Königreich das größte Ansehen. ‚Aber jetzt ist alles vorbei, schreibt Koranda in seinem Manuale, ‚Gott hat es zugelassen, dass ihnen all ihr Reichthum genommen wurde, und andere sich denselben aneigneten. Diese sollten dafür dankbar sein, dass ihr Caplan nicht mehr vor ihnen sondern hinter ihnen einhergehen muss, während er früher den Vorrang hatte'[3]). Bitter klagt der Administrator Hilarius von Leitmeritz 1567 über die katholischen Adeligen: ‚Anstatt uns zu beschützen, wie es ihre Pflicht ist, nehmen sie uns alles weg; unsere Gegner freuen sich darüber und bemerken spottend: ‚Euere Herren schützen euch gut'[4]). Schon vor den Husitenkriegen hatten die Patrone manchmal Priester willkürlich von ihren Pfarren vertrieben und andere dafür eingesetzt[5]); jetzt in dieser bischofslosen Zeit behandelten sie dieselben noch schlimmer. Der Pfarrer war ihnen nichts anderes als ein Knecht auf Kündigung, zu Seelsorgsdiensten gebunden. Wie bei den Knechten so gab es auch bei den Pfarrern im Jahre zwei Einstands- und Kündigungsfristen, nämlich zu ‚Georgi' im Frühjahr und zu ‚Galli' im Herbste. Da nahmen sie Priester und Pfarrer auf und entließen sie wieder ganz nach Belieben[6]). Etwas besser war es in den freien Städten und

---

[1]) Vgl. Borový, Antonin Brus 4, Akta konsistoře katolické 46. 68.
[2]) Borový, Akta konsistoře katolické 72. 73.
[3]) Manualník M. Vacslava Korandy, v. Praze 1883. 31.
[4]) Bei Winter, Život církevní 502.
[5]) Fontes rerum Bohemicarum IV. 367.
[6]) Winter aaO.

den von ihnen abhängigen Pfarreien. Die Stadträthe behandelten ihre Priester mit etwas mehr Achtung. Sobald aber einmal die Mehrzahl der Stadträthe lutherisch war, verfuhren sie mit den Priestern ebenso willkürlich wie die adeligen Schlossherrn, riefen sie vor ihren Richterstuhl, setzten sie ab oder machten ihnen das Leben durch allerlei Quälereien unerträglich[1]).

Diese geknechteten Priester waren für die Kirche in Zeiten der Gefahr keine Stütze mehr. Wehe dem Pfarrer, wenn er es wagte, gegen seine Herrschaft irgend einen Tadel auszusprechen, oder gar ihr wegen eines Ärgernisses Vorwürfe zu machen! Sobald er nur eine leise Bemerkung sich erlaubte, waren alle gegen ihn, und der nächst beste Vorwand genügte, ihn zu entlassen oder auf andere Weise sich an ihm zu rächen. Vorwürfe und Beschimpfungen waren das Geringste, was er zu erwarten hatte, oft griffen die adeligen Herren sogar zur Peitsche[2]).

Den Ordensleuten gieng es nicht viel besser als den Weltpriestern. Vor den Husitenstürmen waren die Orden sowohl an Zahl ihrer Mitglieder als an Mannigfaltigkeit der Orden in Böhmen sehr gut vertreten. Viele Ritterorden, die Benedictiner, die Prämonstratenser, Cistercienser, Dominicaner, Franciscaner und eine große Zahl Frauenorden waren über das ganze Land verbreitet und erfreuten sich eines großen Ansehens und Einflusses. Weil sie fast ausnahmslos den Husiten den zähesten Widerstand entgegensetzten, so warfen sich die blutdürstigen Scharen der Taboriten vor allem auf die Klöster. Nur wenige entgiengen der Plünderung oder der vollen Zerstörung. Viele erstanden nie wieder aus ihren Trümmern. Aber auch jene, welche nach dem Friedensschlusse wieder aufgebaut wurden, blieben arm und erhielten sehr oft nicht mehr die nothwendige Zahl Novizen, um bestehen zu können[3]). Die meisten führten einen harten Kampf um ihre Existenz, den ihnen die Güte und Freigebigkeit König Wladislaws nur wenig erleichterte. Bei dem geringsten Anlasse erwachten bei den Utraquisten wieder die alten Verfolgungsgelüste[4]) und die Habsucht einzelner katholischer Adeligen war stets auf der Lauer nach

[1]) Vgl. über das Verhalten der Bewohner von Kaaden, Borový, Akta konsistoře katolické 7., von Komotau 304. 217. 336.

[2]) Bilejovsky, Kron. cirk. 124 aus dem Jahre 1532 bei Winter, Život církevní 519.

[3]) Frind, Kirchengeschichte IV. 202 ff. Winter aaO. 694.

[4]) Winter, Život církevní 698. 699.

Klostergut. Die Klöster in Nepomuk, Goldenkron, Krumau, Skalitz und Sazava fielen dieser unedlen Gier nach Erweiterung des Besitzes zum Opfer. Die Grafen von Sternberg und die Fürsten von Rosenberg bereicherten sich durch Ordensgüter und zwangen die Mönche zur Auswanderung oder hielten sie in unwürdiger Abhängigkeit[1]. Kein Wunder, dass die Worte Luthers gegen die Ordensleute bei den Adeligen Böhmens so lieblich klangen wie die Stimme der ‚Nachtigall'.

Die Macht der Adeligen war unbeschränkt wie die eines Königs in seinem Lande. Die oftmalige Abwesenheit der Könige, die Verschuldung der Krone, welche schon mit König Sigismund begonnen hatte und unter Poděbrad, Wladislaw und Ludwig beständig wuchs, die schwierige Lage der Jagellonen in Ungarn und ihre Kriege gegen die Türken hatte ihnen ein Ansehen und eine Macht verliehen, welche sie nie vorher gehabt hatten[2]. Niemand wagte es, mit Ernst und Nachdruck ihren Bestrebungen entgegenzutreten. Wie in Deutschland die Territorialfürsten, so waren in Böhmen die adeligen Grundherren die ersten Träger der Reformation. Den Anfang machten die aus Meißen eingewanderten Herren von Salhausen. Kurz vor Beginn der Reformation (1515) kauften die Brüder Hans, Friedrich und Wolff von Salhausen in Böhmen die Herrschaften Tetschen, Bensen, Kamnitz, Scharfenstein, Markersdorf, Bürgstein, Schwaden, Großpriesen, Rscheppin und Sandau. Sie dienten dem Kaiser Maximilian mit vielen Knechten und wurden zur Anerkennung ihrer Verdienste (1517) in den Reichsfreiherrnstand erhoben[3].

Der thätigste Freund Luthers war Freiherr Hans. Die erste Gelegenheit, für Luther einzutreten, boten ihm die Bewohner von Bensen. Sie hatten einen schlechten Pfarrer namens Sebastian Bude, der durch sein ärgerliches Leben mehr Unheil stiftete als erbaute, und weigerten sich, seine Predigten zu hören. Zum Ersatze dafür ließ ihnen Freiherr Hans die Schriften Luthers vorlesen[4].

---

[1]) Winter, Život církevní 701. Frind, Kirchengeschichte IV. 203. 205. 240. 255.

[2]) Tomek Geschichte Böhmens (Prag 1865) 334. 335. Palacky, Geschichte von Böhmen V/2. 5.

[3]) Focke, Aus dem ältesten Geschichtsgebiete Böhmens I, 144. Urkunde Maximilians ddto. Wien 25. October 1517 in Raudnitz Bibliothek Lobkowitz VI. ed. 16. [4]) AaO. 224.

Für einen Hausgottesdienst bestellte er schon 1518 einen lutherischen Prediger. Abgefallene katholische Priester und Ordensleute nahmen die Herren in Schutz, wenn sie zum Lutherthume sich bekannten. Der aus einem Freiberger Kloster entlaufene Dominik Beier wurde Prediger in Tetschen. Der Höflitzer Pfarrer nahm die Reform Luthers an und behielt seine Stelle, ebenso die Pfarrer von Rosawitz und Markersdorf[1]). Sebastian Bude floh aus Bensen und erhielt 1521 den Lutheraner Michael Celius zum Nachfolger[2]). Das Volk leistete anfangs keinen Widerstand. Die Lehre Luthers war damals noch nicht so sehr von der katholischen Lehre abgewichen, dass das Volk einen Unterschied wahrgenommen, und an den äußeren Ceremonien wagte es Luther selbst noch nicht, auffallende Veränderungen vorzunehmen. Er empfahl hierin auch seinen Anhängern die größte Vorsicht[3]). Erst als die Reformation weiter fortschritt und auch alte liebgewordene Ceremonien beseitigte, kam von Seiten des Volkes die Reaction. Die Bensener Katholiken vertrieben den ihnen aufgedrungenen Michael Celius und in Tetschen fand Dominik Beier nur geringen Anhang. Leider fehlte es auf katholischer Seite an tüchtigen Seelsorgern, welche die Bewegung wieder in die richtigen Bahnen gelenkt hätten. Nach Tetschen kam ein aus dem Kloster Sagan in Schlesien ausgetretener Mönch, Jakob Weichel. Weichel war verkappter Lutheraner und predigte nach Luthers Lehre. Jetzt begann der Streit. In Gasthäusern, auf öffentlichen Plätzen, überall wo Bürger zusammenkamen, wurde über Religion gesprochen, disputiert und gehadert. Der eine machte dem andern Vorwürfe, dass er falsche Glaubenssätze vertheidige. Ein Glück für die Katholiken Tetschens war es, dass Hans von Salhausen seine Herrschaft an Rudolf von Bünau verkaufte (1534)[4]). Rudolf ist im Schlosse von Tetschen mit einer goldenen Halskette und einem Rosenkranze abgebildet, ein Beweis, dass er Katholik gewesen ist. Um die Re-

---

[1]) Frind, Kirchengeschichte Böhmens IV, 402.

[2]) Focke, AaO. 228.

[3]) Vgl. Ono Klopp, Der Altar im Lutherischen Landeskirchenthume in Historisch-politische Blätter B. 126. S. 158—160. 167. 168.

[4]) Focke aaO. 224. Die drei Brüder von Salhausen hatten nämlich 1522 ihren weit ausgedehnten Besitz unter einander vertheilt. Hans hatte Tetschen, Schwaden, Großpriesen und Rscheppin erhalten, Wolff hatte sich mit Geld abfinden lassen und Friedrich hatte Bensen, Kamnitz, Markersdorf, Bürgstein, Scharfenstein und Sandau genommen. Hans verkaufte schon nach zwölf Jahren seinen Antheil an den genannten Ritter.

ligionsstreitigkeiten unter den Bürgern zu unterdrücken, verbot er öffentlich über Glaubenssachen zu sprechen, darüber zu disputieren und über verschiedene Glaubensmeinungen einander Vorwürfe zu machen. Der streitsüchtige Jakob Weichel musste Tetschen verlassen. Der Protestantismus aber wucherte im geheimen fort und von den Nachkommen Rudolfs blieben nur zwei, Rudolf und Heinrich der Jüngere, katholisch. Die anderen Heinrich von Eulau und Günther förderten nach Kräften den Protestantismus[1]). Es gelang ihnen zwar nicht, den Katholicismus spurlos aus der Herrschaft verschwinden zu lassen, aber zu hindern suchten sie ihn nach Kräften. ‚In Tetschen', klagt das Metropolitancapitel am 2. November 1561 dem Kaiser Ferdinand, ‚fördert der Herr Günther noch immer die Lutheraner und lässt keinen katholischen Priester zu, obschon noch viele Katholiken dort sind und sich nach rechtmäßig geweihten Geistlichen sehnen. In kurzer Zeit wurden mehrere Priester von uns dorthin geschickt, alle wurden abgewiesen, einige sogar mit Verunglimpfungen. Alle Befehle des Erzherzogs halfen nichts'[2]). Wir können hinzufügen: auch die des Kaisers und Königs fanden keine Beachtung. Nur durch die dem Katholicismus innewohnende innere Kraft blieben einige Bewohner jener Gegend noch katholisch.

Wie die Salhausen in der Gegend von Tetschen dem Lutherthume schon gleich nach seinem Entstehen Eingang verschafften, so in der Gegend von Elbogen und Karlsbad die Grafen von Schlick. Die Schlick waren sowohl Pfandherren der Elbogener Burg und der umliegenden Städte und Rittergüter, als auch die Grundherren einer ganzen Reihe von Herrschaften im nordwestlichen Böhmen. Sie waren in mehrere Linien getheilt, welche manchmal unter einander förmliche Kriege führten, aber dem Könige gegenüber einig waren und ihn oft in große Verlegenheit brachten. Zum Schutze ihrer Freiheiten verbanden sie sich nicht selten mit den benachbarten sächsischen Fürsten[3]). Diese politischen Verbindungen mit Sachsen dürften den ersten Anlass geboten haben zum Anschluss an Luther. Im Jahre 1521 setzte Sebastian Schlick, Herr zu Elbogen, Königsberg und Karlsbad, den ersten lutherischen Prediger Wolfgang Rappold in Elbogen ein und schrieb im folgenden Jahre

[1]) Focke, I 229.
[2]) Borový, Akta konsistoře katolické 313.
[3]) Vgl. Tomek, D. P. X. 211. 212. 213.

seinen Unterthanen eine neue Kirchenordnung vor, „geläutert von den alten Ceremonien als wider Gottes Ehre und der Seelen Seligkeit‘. Luther lobte seinen Eifer und bat ihn um seinen Schutz, wenn er aus Sachsen fliehen müsste. Vom Domcapitel in Prag zur Rechenschaft gezogen, stellte er es den katholischen Pfarrern anheim, mit Rappold öffentlich zu disputieren. Viele Lutheraner aus Sachsen siedelten sich in den Bergorten an und der Protestantismus nahm immer mehr überhand, bis nach dem Sieg der Kaiserlichen bei Mühlberg die Macht der Schlicke gebrochen wurde. Nur der Eifer der Kreuzherren aus Prag, welche ihren tüchtigsten Mann, Anton Brus von Müglitz 1549 als Pfarrer in jene Gegend geschickt hatten, verhinderte den Untergang des Katholicismus[1]). Graf Wolf Schlick reformierte Falkenau; Luther widmete ihm die Schrift wider die Sabather und Mameluken; bei ihm sah Mathesius einen Brief Luthers. Des Grafen Stephan Schlick gedenkt Luther gelegentlich ehrenvoll[2]). Nicht mit Unrecht schreibt man diesen genannten und anderen Angehörigen dieser Adelsfamilie die Lutheranisierung des ganzen Gebietes von Elbogen bis Kaaden und südlich bis gegen Tepl hinab zu.

Nach dem Vorbilde dieser mächtigen Herren begannen auch andere Adelige in Böhmen lutherische Pastoren einzusetzen und die katholischen Pfarrer zu verdrängen. Sehr thätig waren die von Stampach und Vitzthum, von Žerotin und andere in der Gegend von Saaz und Lubitz[3]), die von Schwamberg in einigen zum Archidiaconate Bischofteinitz gehörigen Pfarreien, die Kölbl in der Gegend von Kulm[4]), die Wartenberg und Berka von Duba in der Gegend von Böhmisch-Leipa[5]), die von Schleinitz und Waldstein auf ihren Gebieten.

Das moralische Ansehen, welches der Abfall so vieler einflussreicher Herren der neuen Bewegung lieh, wurde noch verstärkt durch den Abfall vieler Priester und Ordensleute von der alten

[1]) Frind, Kirchengeschichte Böhmens IV. 376. 377.

[2]) Lösche, Johannes Mathesius. Ein Lebens- und Sittenbild aus der Reformationszeit. Gotha 1895. 72.

[3]) Frind, Kirchengeschichte IV. 390. 391.

[4]) Kröß, Die Residenz der Gesellschaft Jesu und der Wallfahrtsort Mariaschein, 55.

[5]) Wolkan, Studien zur Reformationsgeschichte Nordböhmens, Jahrbuch des Vereines für Geschichte des Protestantismus in Österreich III. (1882) 57.

Kirche. Eines der einflussreichsten Klöster an der Grenze Böhmens war das Cölestinerkloster auf dem Oybin bei Zittau. Die Hussitenstürme waren machtlos an ihm vorüber gebraust; unter König Wladislaw war es durch seine berühmte Lateinschule eine Stütze der Religion und Wissenschaft in jener Gegend; die edelsten Familien des Landes sandten ihre Kinder zur Ausbildung auf den Oybin. Herzog Georg von Sachsen erbat sich 1516 von Oybin einige Mönche zur Gründung eines Priorates auf dem Königstein. Bis dahin hatten also die Mönche auch dem strengen Herzog keinen Anlass zur Klage gegeben, und scheinen sehr zahlreich gewesen zu sein. Da kam der Reformator Luther und predigte gegen die Ordensgelübde. Viele Mönche auf dem Oybin fanden Gefallen an seiner Lehre und studierten eifrig seine Werke. Die ersten Opfer fielen in dem eben gegründeten noch kleinen Priorate auf dem Königstein. Am 20. October 1523 verließ der Prior Johann Mantel von Kottbus heimlich das Kloster und entfloh mit Unterstützung eines schon vor ihm ausgetretenen Laienbruders nach Wittenberg zu Luther. Dem Prior folgten in kurzer Zeit alle andern Mönche außer dem Procurator, der nach Oybin zurückkehrte. Das ganze Priorat löste sich auf[1]). Von Königstein verbreitete sich das Unheil auch auf den Oybin. Am 14. November 1532 meldet der Landvogt dem König Ferdinand, dass die Oybiner Mönche „zu zwanzigen' davon laufen[2]). Nach wenigen Jahren waren nur mehr zwei Mönche übrig und auch diese studierten Luthers Werke. Die Abgefallenen waren die eifrigsten Prediger des Lutherthums. Ähnlich gieng es auch andern Stiften und Klöstern. Viele Klöster und Stifte entvölkerten sich ganz, die übrigen hatten Mangel an Leuten und fristeten nur nothdürftig ihr Leben[3]). Die Protestanten hatten Überfluss an Predigern, weil sie jeden abgefallenen Mönch und beweibten Priester ohne Auswahl zu den ihrigen zählten, Schullehrer, wortreiche Schneider und Handwerksburschen zu Dienern des Wortes annahmen, während die Katholiken durch ihre Kirchengesetze gebunden waren und nur mit Auswahl die wenigen Candidaten zu den Weihen befördern konnten. So blieben sie im Nachtheile gegenüber den zahllosen redegewandten Schneidern, Schustern, Schullehrern, abgefallenen Doctoren und Ordenspriestern, welche in Städten

---

[1]) Moschkau Alfred. Oybin-Chronik 229. 230.
[2]) Buchholtz, Geschichte Ferdinand I. IV. 468.
[3]) Vgl. Winter, Život církevní 703 ff.

und auf dem Lande, auf Gassen und Straßen für Luther Anhänger warben und die alte Kirche, der sie einst selbst angehört hatten, mit unflätigen Ausdrücken schmähten[1]). Aus Mangel an Priestern verkümmerten auch die wenigen treuen Katholiken, welche trotz aller Schmach und trotz allem Drängen der Grundherren ihrer Religion treu blieben. Zur Befestigung ihrer Lehre gründeten die Protestanten viele Schulen und entfremdeten durch dieselben den Katholiken ihre Kinder. Im Leipaer Decanate stand im Jahre 1547 fast keine Kirche des ganzen Districtes mehr im alten heiligen Glauben, alle waren von Lutheranern und Zwinglianern verführt'[2]).

Dazu kommt noch, dass die Protestanten als die angreifende Partei außerordentlich unverträglich waren und den Katholiken keine Rechte gönnen wollten. In allen Orten, wo sie die Mehrheit erlangten, wurde unnachsichtlich reformiert, die katholischen Priester aus ihren Kirchen vertrieben und die Katholiken genöthigt, ihre Processionen und Ceremonien aufzugeben. Die schönsten Kirchen wurden ihnen entrissen und protestantischer Gottesdienst eingeführt[3]). Im Jahre 1518 zählte man in Böhmen noch 34 katholische Städte, in weniger als dreißig Jahren war nur mehr die Hälfte derselben noch katholisch, die übrigen waren entweder ganz oder wenigstens der Mehrheit nach protestantisch. Um 1539 waren nach der Schätzung Urticellis mehr als 200 Pfarrkirchen der Kirche entfremdet worden und viele andere hatten keine Hirten[4]). Nach andern waren schon im Jahre 1531 150 Pfarreien den Katholiken abgenommen worden[5]).

---

[1]) Winter, Život církevní 103.

[2]) Frind IV 401.

[3]) Beispiele bei Borový, Akta konsistoře katolické 210. 277. 278. 281 ff. 290.

[4]) Friedensburg, Nuntiaturberichte I. 4. 349.

[5]) Winter, AaO. 96.

Albert der Große.

Von **Emil Michael** S. J.

I.

Die bekanntesten älteren Lebensbeschreibungen Alberts gehören erst dem fünfzehnten Jahrhundert an. Ihre Verfasser sind Petrus de Prussia aus Danzig und Rudolf von Nymwegen. Obwohl beide von dem redlichsten Streben, nur die Wahrheit zu berichten, erfüllt waren, hat doch der Strom der Sagen, welche das historische Bild Alberts bereits getrübt hatten, theilweise in ihre Biographien Aufnahme gefunden. Eine eingehende Kritik dieser zwei Schriften ist indes nicht möglich. Denn die gleichzeitigen Nachrichten über den Lebensgang Alberts sind spärlich und vielfach zu allgemein. Im besondern unterliegt die Bestimmung der Chronologie nicht unerheblichen Schwierigkeiten.

Als Geburtsjahr Alberts gilt 1193; der Ansatz 1205 beruht auf einem Missverständnis. Auf das Jahr 1193 weist, abgesehen von jüngeren Zeugnissen, eine anonyme Lebensbeschreibung aus dem vierzehnten Jahrhundert, in der es heißt, dass Albert bei seinem Tode 1280 ‚etwa 87 Jahre' zählte[1]. Wie er selbst angibt, ist seine

[1] In dem von den Bollandisten herausgegebenen Catalogus codicum hagiographorum bibliothecae regiae Bruxellensis. Pars I. Tom. 2. (Bruxellis 1889) 99, 27. Stephan de Salanhaco († 1291) hat einen unvollendeten Tractat De quatuor, in quibus deus Praedicatorum ordinem insignivit, hinterlassen, an dem zu arbeiten er 1278 aufhörte. Dieser

Heimat Oberdeutschland[1]). Nach einer Tradition, für die ein zwingender Beweis nicht erbracht werden kann, stammte er aus dem schwäbischen Städtchen Lauingen an der Donau, das damals noch staufisch war und erst kurz vor 1270 bayerisch geworden ist. Hier in Lauingen wird diese Tradition seit Jahrhunderten festgehalten. Dieselbe Überlieferung läßt ihn dem Geschlechte der Herren von Bollstadt angehören, die ihr gleichnamiges Familienschloß etwa sechs Stunden nördlich von Lauingen hatten[2]).

Aus den ersten Jahrzehnten Alberts liegen sehr wenige beglaubigte Angaben über ihn vor. Eine Bestätigung seiner ritterlichen Abkunft darf man darin erblicken, daß er in späteren Werken wiederholt von den Erfahrungen erzählt, die er einstens in seiner Heimat auf der Jagd gemacht hat. In dem Werke ‚Von den Thieren‘ berichtet er, daß sich in einer gewissen wasserreichen und schattigen Gegend von Thracien Habichte aufhalten sollen. ‚An demselben Ort‘, sagt er ‚nisten auch Tauben, auf welche sehr häufig gejagt wird. Die Jäger schlagen mit Hölzern an die Bäume und scheuchen die Tauben auf. Sofort werden sie von den Habichten verfolgt und fallen aus Furcht vor ihren Verfolgern zur Erde, werden hier von den Jägern getödtet und gesammelt. Danach werden die Habichte mit Tauben gefüttert. Etwas Ähnliches‘, fügt Albert bei, ‚habe ich selbst, da ich noch jung war, an den Falken erfahren. So oft ich nämlich mit jenen Hunden, welche Vögelhunde [Hühnerhunde] heißen, weil sie die Vögel aufzuspüren wissen, aufs Feld zog, da flogen die Falken

---

Tractat liegt in der Bearbeitung des Bernard Guidonis aus dem Anfang des vierzehnten Jahrhunderts vor und enthält eine wertvolle Liste der Pariser Theologieprofessoren aus dem Dominicanerorden. Unter n. 8 ist frater Albertus Theutonicus Coloniensis verzeichnet mit dem vielleicht noch von Bernard Guidonis herrührenden Zusatz: Hic obiit in conventu Coloniensi anno Domini MCCLXXX octogenarius et amplius. Bei Denifle, Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens im 13. und 14. Jahrhundert [im Folgenden immer citiert: Denifle, Quellen], in dem Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters 2 (1886) 205. Ähnlich Ptolomäus von Lucca († 1327), Historia eccl. lib. 22 cap. 19; bei Muratori, Scriptores 11, 1151 B—C.

[1]) Et hoc experti sunt aucupes terrae nostrae, quae est superior Germania. De animalibus lib. 1. tr. 1 cap. 3; opp. (ed. Borgnet) 12, 207.

[2]) Zwei Urkunden von Bollstädtern aus dem dreizehnten Jahrhundert sind verzeichnet bei v. Raiser, Urkundliche Geschichte der Stadt Lauingen an der Donau (Augsburg 1822) 79[1].

in der Luft über mir und folgten auf das Feld. Scheuchten die Hunde Vögel auf, so hackten die Falken mit den Schnäbeln auf sie ein. Deshalb kehrten jene Vögel geängstigt zur Erde zurück und ließen sich mit den Händen fangen. Am Ende der Jagd gaben wir jedem Falken einen Vogel. Dann verließen sie uns'[1]. Unzweifelhaft auf die Jugendzeit Alberts bezieht sich die Nachricht über einen Vorfall, dessen er kurz danach gedenkt. ,Es haben uns', schreibt er, ,zuverlässige Vogelsteller in jenem Theile Oberdeutschlands, der Oberschwaben genannt wird, erzählt, daſs sie einmal ausgezogen seien, um eine bestimmte Art von Geiern zu fangen. Sie seien tief in den Wald eingedrungen und haben einen mächtigen Geier gefunden, der schon sehr alt und infolge dessen von weißlicher Farbe war. Er sei im Dickicht auf einem Zweig gesessen. Die Leute hätten sich ihm behutsam genähert. Der Geier flog nicht auf; er war, wie sich herausstellte, vor Alter erblindet. Da versteckten sich die Vogelsteller, um zu beobachten, wie er sein Leben friste. Nach kurzer Zeit kamen zwei jüngere Geier herbei, brachten Beute und legten sie ihm zurecht. Das Fleisch zerrissen sie in kleine Stücke und reichten sie ihm dar'[2]. In die Jahre, da Albert noch im elterlichen Hause weilte, fällt sicher die Beobachtung des Kampfes zwischen einem Adler und einem Schwane. Albert hatte in seiner Thiergeschichte bemerkt, daſs die Schwäne sich tapfer vertheidigen, wenn sie angegriffen werden, daſs sie indes, da sie friedliche Thiere seien, niemals den Kampf mit einem Raubvogel beginnen. ,Es war zu unserer Zeit', heißt es weiter, ,da sahen viele von unseren Genossen zu, wie ein Adler mit einem Schwane kämpfte. Beide stiegen so hoch, daſs sie uns unsichtbar wurden. Nach etwa zwei Stunden fielen sie vor unseren Augen nieder. Der Adler hatte den Schwan besiegt, zur Erde geworfen und stand nun auf ihm. Da lief unser Diener hinzu, faſste den Schwan, und der Adler entfloh'[3].

Man sieht, Albert hatte schon in seiner Jugend ein großes Interesse für die Vorgänge der Natur. Die Erinnerung gewisser Einzelheiten bewahrte sein Gedächtnis bis in das hohe Alter.

Naturwissenschaftliche Studien hat Albert auch in Oberitalien gepflegt. Er war Student der Schule in Padua[4], an der neben

---

[1]) De animalibus lib. 8 tr. 2 cap. 6; opp. 11, 453.

[2]) Narraverunt nobis fideles aucupes in superiori parte Germaniae, quae Suevia superior nuncupatur . . L. c.

[3]) De animalibus lib. 8 tr. 2 cap. 4; opp. 11, 442.

[4]) Vitae fratrum (ed. Reichert) pars 4. cap. 13. § 9; S. 197.

anderen Fächern besonders die Rechtswissenschaft gelehrt wurde. Im Jahre 1222 ist diese Schule ein Generalstudium, eine Universität geworden[1]). Einige Erlebnisse aus dieser Zeit sind an zerstreuten Stellen des Meisters verzeichnet und umso wertvoller, da anderweitige Angaben fehlen. Als Augenzeuge erzählt Albert von einem Brunnen in Padua, der lange verschlossen war. Man öffnete denselben, um ihn zu reinigen. Zwei Männer, die nach einander hinabstiegen, starben durch die Dünste, welche sich in dem Schacht entwickelt hatten. Ein dritter, der sich überlehnte, um nachzusehen, weshalb jene beiden nicht zum Vorschein kämen, wurde derartig betäubt, dass er nahezu zwei Stunden das Bewusstsein verlor[2]). Ferner berichtet Albert von einem lange Zeit andauernden Erdbeben, das er in der Lombardei mitangesehen[3]). Damals besuchte er Venedig. Hier wurden Marmorblöcke zur Täfelung der Wände einer Kirche zersägt. In einem dieser Blöcke habe sich in hübscher Ausführung das Bild eines gekrönten Königshauptes mit großem Bart gezeigt. Nur ein einziger Fehler machte sich bemerkbar: die Stirn sei zu hoch gewesen. ‚Wir wussten alle', sagt Albert, ‚dass diese Darstellung im Stein ein Naturgebilde war'. Der Umstand, dass man gerade ihn nach der Ursache der Erscheinung fragte, legt den Schluss nahe, dass er eifriger als andere naturwissenschaftliche Studien betrieb und dass man von seinen überlegenen Kenntnissen auf diesem Gebiet überzeugt war[4]). Vermuthlich hat sich Albert schon in dieser Lebensperiode mit dem Studium der aristotelischen oder doch für aristotelisch gehaltenen Schriften beschäftigt. Jedenfalls liegt in den zeitgenössischen und glaubwürdigen Quellen nicht der mindeste Grund zu der Annahme vor, dass er in seiner Jugend schwachsinnig und für die Studien untauglich gewesen sei. Die angeführten, allerdings nur spärlichen, aber vollkommen zuver-

[1]) Denifle, Die Universitäten des Mittelalters, 1, 277—278. Albert sagt De natura locorum tr. 3 cap. 2; opp. 9, 570—571: Padua, in qua multo tempore viguit studium literarum. Vgl. Denifle aaO. 284.

[2]) Ego autem vidi in Paduana civitate . . Meteororum lib. 3 tr. 2 cap. 12; opp. 4, 629.

[3]) Vidimus terrae motum in Lombardia . . L. c. cap. 9; opp. 4, 626.

[4]) Dico, quod me existente Venetiis, cum essem juvenis . . Mineralium lib. 2 tr. 3 cap. 1; opp. 5, 48—49. Die Stelle desselben Werkes lib. 3 tr. 3 cap. 1; opp. 5, 59: Exul aliquando factus fui, longe vadens ad loca metallica, ut experiri possem naturas metallorum . . scheint sich gleichfalls auf die erste Lebensperiode zu beziehen; doch fehlen sichere Anhaltspunkte.

lässigen Daten zeichnen im Gegentheil den jungen Adeligen als einen geistig sehr geweckten, namentlich für die ihn umgebende Natur hoch interessierten und in seinen wissenschaftlichen Bestrebungen mit Erfolg arbeitenden Kopf.

Das Jahr 1223 brachte für Albert einen bedeutungsvollen Wechsel. In diesem Jahre predigte der ausgezeichnete Jordanis von Sachsen[1]), welcher nach dem Tode des heiligen Dominicus (1221) die Oberleitung des Ordens der Predigerbrüder übernommen hatte, während geraumer Zeit den Scholaren in Padua. Die Frucht entsprach nicht den Erwartungen des eifervollen Mannes, und schon dachte er daran, die Stadt zu verlassen. Aber plötzlich erfüllten sich seine Hoffnungen in überraschender Weise. Jordanis berichtet mit großer Freude in zwei Briefen des Jahres 1223 an seine geistliche Tochter, die selige Diana von Andalo, Dominicanerin zu Bologna, dass er zehn und nicht lange danach dreiunddreißig Brüder in den Orden aufgenommen habe[2]). Unter diesen scheint Albert von Bollstadt gewesen zu sein. Einige Nachrichten über seinen Eintritt in den Dominicanerorden finden sich in einem Werke, welches den Titel ‚Lebensbeschreibungen der Brüder' trägt, im Jahre 1260 fertiggestellt war und in der Zeit von 1265 bis 1271 mehrfache Erweiterungen erfahren hat[3]). Das Zeugnis will nur eine Wiedergabe der Aussagen Alberts selbst sein, darf also in seinen Grundzügen als glaubwürdig

---

[1]) Vgl. B. M. Reichert, Das Itinerar des zweiten Dominicanergenerals Jordanis von Sachsen, in der von Stephan Ehses herausgegebenen Festschrift zum elfhundertjährigen Jubiläum des deutschen Campo Santo in Rom (Freiburg i. B. 1897; S. 153—160) 153—155.

[2]) Cum diu praedicassem scholaribus apud Paduam et modicum, imo pene nullum fructum viderem, affectus taedio, de reversione cogitabam. Et ecce subito Dominus dignatus est concutere corda multorum, infundere gratiam, dare voci suae vocem virtutis. Jam enim decem intraverunt, inter quos fuerunt duo filii duorum magnorum comitum Teutoniae, quorum unus fuit magnus praepositus et plures alias habens dignitates et divitias multas; alius vero multos habuit redditus et vere nobilis est corpore et spiritu. Speramus adhuc plures esse intraturos. Jordanis de Saxonia opera (ed. Berthier) 76 n. XX. Ora pro me et commenda me sororibus, ut orent, quod Dominus perficiat in nobis, quod incoepit. Triginta tres fratres recepi per Dei gratiam, et omnes sunt viri honesti et competentis literaturae, exceptis duobus conversis, qui sunt laici, et sunt quam plures inter eos satis nobiles, sicut alias potuisti intelligere. L. c. 77 n. XXI.

[3]) So Reichert in seiner Ausgabe der Vitae fratrum S. XVI.

gelten[1]). Danach stand Albert im Verkehr mit den Dominicanern in Padua und verspürte infolge ihrer Zureden und namentlich unter dem Eindruck der Predigten des seligen Jordanis öfter eine innere Anregung zur Wahl des Ordensstandes. Doch fehlte es ihm am ernsten und festen Willen. Ein Oheim, der sich mit ihm in Padua aufhielt, sprach sich gegen einen derartigen Entschluss aus. Um seinen Schützling dem Einfluss der Brüder zu entziehen, ließ er ihn schwören, dass er innerhalb einer bestimmten Frist den Convent nicht besuchen wolle. Albert hielt Wort. Als indes der Termin verstrichen, war er von häufigen Besuchen im Dominicanerkloster nicht mehr abzuhalten. Er konnte sich den Gedanken an das Klosterleben nicht aus dem Kopfe schlagen. Doch erfüllte ihn die Furcht, er könne untreu werden, die getroffene Wahl bereuen und wieder austreten. Derartige Besorgnisse nahmen ihn so in Anspruch, dass sie ihn auch im Schlaf verfolgten. Es sind Stimmungen, die sich in ähnlichen Lebenslagen oft und oft wiederholen. Da berührte Jordanis in einer seiner Ansprachen eben diese Schwierigkeiten, welche Albert in sich empfand. Erstaunt über die Enthüllung seiner geheimsten Gedanken wandte er sich persönlich an den Prediger und sagte: ‚Meister, wer hat Euch mein Herz geoffenbart?‘ Jordanis beruhigte den Studenten, löste ihm seine quälenden Zweifel und wiederholte ihm, ‚im zuversichtlichen Vertrauen auf Gottes Gnadenbeistand‘, dass er aus dem Orden gewiss nie austreten werde. Diese Worte des Generals waren ihm für das ganze Leben ein großer Trost[2]).

Albert zählte, als er in den jüngst gegründeten Orden des heiligen Dominicus eintrat, etwa dreißig Jahre. Äußere Einflüsse, welche hierbei thätig waren, sind auf Grund der alten Quelle unleugbar. Dass er trotzdem den folgenschweren Schritt nur nach ernster Über-

[1]) Die Handschrift der Vitae fratrum n. 818 auf der Leipziger Universitätsbibliothek ist noch aus dem dreizehnten Jahrhundert (s. Denifle, Quellen 171 Anm. Reichert in seiner Ausgabe der Vitae S. XVIII-XIX) und nennt an zwei Stellen den Namen Alberts ausdrücklich. Es liegt also über den fraglichen Gegenstand thatsächlich eine ‚alte Notiz‘ vor, welche der berechtigten Forderung Denifles, Die Universitäten des Mittelalters 1, 281 [232], entspricht.

[2]) Vitae fratrum pars 4 cap. 13 § 9; S. 187—188. Albert wird juvenculus genannt. Nec vero mirum praesertim in gymnasiis, in quibus sunt venerandi senes, sodales, qui nondum trigesimum compleverunt, juvenes, imo et juvenculos appellari. Quétif-Echard, Scriptores I, 164[5].

legung that, dafür bürgt sein reifes Alter und besonders die bei aller Gemüthstiefe unleugbare Vorherrschaft seines klaren Verstandes. Ein für die Wissenschaft selten veranlagter Geist war Mitglied jenes Ordens geworden, welcher als der erste das Studium zum Gegenstand der Gesetzgebung gemacht hatte. Indes nicht bloß auf dem Gebiet der gelehrten Forschung, sondern auch durch sein Regierungstalent in verschiedenen Wirkungskreisen und vor allem durch seine Heiligkeit sollte er eine der herrlichsten Zierden seines Ordens und der gesammten Kirche werden.

Zunächst hatte Albert nach Abschluss der in jeder geordneten geistlichen Genossenschaft vorgeschriebenen ascetischen Schulung die Theologie zu studieren. Wo dies geschah, läßt sich mit Bestimmtheit nicht ermitteln; vielleicht in Bologna, vielleicht in Köln, vielleicht in Paris[1]). Dass er in Paris studiert hat, erscheint sehr glaubwürdig. Galt doch Paris als der Brennpunkt der theologischen Wissenschaft, nach dem die Studierenden von allen Seiten herbeiströmten und wohin auch der Dominicanerorden aus allen Weltgegenden seine jungen Kräfte und offenbar seine besten Kräfte schickte. Das Studienhaus der Dominicaner in Paris, St. Jakob, zählte schon im Jahre 1224 mehr als 120 Brüder. Der Zuwachs war so stark, dass in den Jahren 1229—1236 die Constitution nothwendig wurde, jede Provinz dürfe nur drei Studenten nach Paris schicken[2]). Nichts liegt nun näher als die Annahme, dass aus dem hoffnungsvollen Nachwuchs des Ordens in Deutschland zu allererst der reich begabte Albert von Bollstadt für das Studium in Paris bestimmt wurde. Diese Vermuthung wird unterstützt durch eine Nachricht, welche ein Schüler Alberts, der Dominicaner Thomas von Chantimpré[3]), überliefert hat. Diesem hat der Meister selbst erzählt, dass ihn in Paris ein Mitbruder zu überreden suchte, dem Studium zu entsagen. Albert habe das als eine Versuchung des Teufels aufgefasst, die er durch die Kraft des Kreuzes überwand[4]). Dass die Begebenheit in die spätere Periode fällt, da Albert als gefeierter Lehrer und als ein Mann von mehr als fünfzig Jahren an der Universität Paris wirkte, ist wohl aus-

---

1) Quétif-Echard, Scriptores 1, 162. 164[a].

2) Tres fratres tantum mittantur ad studium Parisius de provincia. Bei Denifle, im Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters 1 (1883) 226; vgl. 168. 189. 225[a].

3) Auditor ejus per multum tempus. Thomas Cantipratanus, Bonum universale (Duaci 1627) lib. 2 cap. 57 § 50; S. 576.

4) Thomas Cantipratanus l. c. lib. 2 cap. 57 § 34; S. 563.

geschlossen. In dieser Zeit wird sich schwerlich jemand an ihn gewagt haben, um ihn unter dem Schein einer falschen Ascese seinem so fruchtbaren Arbeitsfelde zu entziehen. Schwerlich würde auch Albert hierin eine Versuchung des Teufels erblickt haben, der er mit der Kraft des Kreuzes begegnen zu müssen glaubte, sondern lediglich den Ausdruck der Thorheit eines frommen, aber kurzsichtigen Menschen.

Bei dem Dominicaner Heinrich von Herford († 1370), der sich freilich in der Darstellung des Lebensganges Alberts mehrfache Verstöße hat zu schulden kommen lassen, findet sich die Mittheilung, dass Albert zuerst im Convent zu Hildesheim als Lehrer verwendet worden ist. Danach sei er zu Freiburg im Breisgau Professor gewesen, ferner zwei Jahre in Regensburg, dann in Straßburg[1]). Auch zu Köln soll Albert in den dreißiger Jahren Philosophie und Theologie vorgetragen haben; hier heißt es, sei Thomas von Chantimpré zum mindesten vier Jahre sein Schüler gewesen[2]). Sicher ist, dass sich Albert im Jahre 1240 in Sachsen aufhielt, wo er nach seiner eigenen Aussage mit vielen anderen einen Kometen beobachtet hat[3]). Vielleicht fällt in dieselbe Zeit die Besichtigung der Bergwerke von Goslar, die er ohne nähere Zeitangabe erwähnt[4]).

In der Mitte der vierziger Jahre fand das erste Zusammentreffen Alberts mit Thomas von Aquin statt. Der Meister hatte das fünfzigste Lebensjahr überschritten, der Schüler das zwanzigste noch nicht erreicht. Thomas, Sohn des Grafen Landolf von Aquin im Neapolitanischen, war 1243 in den Dominicanerorden eingetreten, aber etwa ein Jahr lang von den Seinigen gewaltsam zurückgehalten worden. Nach seiner Befreiung schickte man ihn zum Ordensgeneral Johannes Theutonicus (1241 — 1252), der sich damals in Rom aufhielt. Johannes nahm den vielversprechenden Religiosen 1244 mit sich nach Paris und nach Köln, wo im Jahre 1245 ein Generalcapitel abgehalten werden sollte. Ebenhier in Köln,

---

1) Heinrich von Herford, Chronicon (ed. Potthast, Göttingen 1859) 201.

2) Quétif-Echard, Scriptores 1, 164. 250.

3) Meteororum lib. 3 tr. 3 cap. 5; opp. 4, 504. Dass Albert von 1236 bis zum Generalcapitel in Bologna 1238 Vicegeneral des Ordens gewesen sei, entbehrt der Begründung durch glaubwürdige Quellen. Vgl. Quétif-Echard, Scriptores 1, 164. v. Hertling, Albertus Magnus (Köln 1880) 6¹.

4) Mineralium lib. 3 tr. 1 cap. 10; opp. 5, 72. Lib. 4 cap. 6; opp. 5, 90.

wo das Andreasstift den Dominicanern im Jahre 1232 ein Grundstück überlassen hatte[1]), sah Albert seinen bald innigst geliebten Thomas zum erstenmal. Selten hat ein so genialer und schaffensfreudiger Lehrer einen gleich genialen und strebsamen Zuhörer gehabt. Thomas fand, wie sein Schüler und Biograph Wilhelm von Tocco erzählt, in der ‚tiefen und wunderbaren Weisheit‘ Alberts vollauf, wonach sein wissensdurstiger Geist sich sehnte[2]). Derselbe Geschichtschreiber schildert den jungen Aquinaten in der Schule Alberts, welcher, wie Wilhelm von Tocco sagt, ‚an Wissenschaft alle seine Zeitgenossen überragte‘, als einen sehr bescheidenen und auffallend stillen, tief frommen und unermüdlich fleißigen Studenten. Ein in sich gekehrter scharfer Denker betheiligte sich Thomas an den Gesprächen seiner Mitbrüder nur wenig. Sie nannten ihn daher einen stummen Ochsen. Einer seiner Collegen fühlte Mitleid mit dem Anfänger. Er hielt ihn für talentlos und glaubte, dass er den Vorlesungen Alberts kaum werde folgen können. Er bot sich daher an, den vorgetragenen Stoff mit ihm zu repetieren. Der demüthige Thomas gieng darauf ein. Jener indes gewahrte bald, dass es angezeigter wäre, die Rollen zu tauschen und den geistig weit überlegenen Thomas um den Dienst zu bitten, den er ihm hatte erweisen wollen. Thomas empfand es peinlich, dass er entdeckt war. Die frühere Missachtung taugte ihm

---

[1]) Niederrheinisches Urkundenbuch 2, 97 n. 189.

[2]) Postquam vero fr. Thomas, sicut divinitus Ordini deditus, sic fuit divinitus restitutus, magna est fratrum facta laetitia, visa subito provisione divina. Qui cogitantes nec esse tutum tam nobilem juvenem retinere in suorum natalium regione, quamvis parentes ejus et fratres sui visa ejus constantia ab ejus impugnatione cessassent, ipsum Romam ad capitulum generale miserunt, in quo provideretur ei propter spem futuri profectus in proximo de studio generali. Quem cum frater Joannes Theutonicus, Magister Ordinis, in carissimum in Christo filium suscepisset, duxit ipsum Parisios et deinde Coloniam, ubi sub fratre Alberto, magistro in theologia, ejusdem Ordinis florebat studium generale: qui reputabatur in omni scientia singularis. Quo cum pervenisset praedictus juvenis et audivisset in omni scientia profunda et miranda docentem, gavisus est se cito invenisse, quod quaereret; a quo haurire posset avidus, quod sitiret. Wilhelm von Tocco, Vita s. Thomae (in den Acta Sanctorum Martii tom. 1 (Parisiis et Romae 1865) 660 F. Dieser Text zwingt fast zu der Annahme, dass das Generalcapitel, von dem die Rede ist, in Rom stattgefunden habe. Es ist dies auch behauptet worden, doch mit Unrecht. Es kann sich nur um das Generalcapitel in Köln handeln. Das erste römische fällt in das Jahr 1292.

besser. Zwar ließ er sich von seinem Mitbruder die Versicherung geben, dass dieser über den Vorgang Stillschweigen beobachten wolle. Doch das Versprechen wurde nicht gehalten. Albert selbst überzeugte sich von der außergewöhnlichen Begabung des Italieners und legte ihm mit Vorliebe die schwierigsten Probleme zur Lösung vor. Immer und überall bewährte sich seine Klarheit und erschöpfende Gründlichkeit. Bei einer öffentlichen Disputation, in welcher Thomas der Gegenstand allgemeinen Staunens war, soll daher Albert gleichsam prophetisch geäußert haben: ‚Wir nennen ihn einen stummen Ochsen. Aber er wird noch in der Wissenschaft ein solches Gebrüll erheben, dass man ihn in der ganzen Welt hören wird'[1]).

In Köln stand Thomas unter der Leitung Alberts, bis dieser nach der Mittheilung des Thomas von Chantimpré, ‚mit Rücksicht auf seine unvergleichliche Wissenschaft' nach Paris entsendet wurde, um hier die Theologie zu lehren[2]). Ein ausdrückliches Zeugnis dafür, dass Thomas zur Fortsetzung der Studien den Meister nach Paris begleitet habe, liegt nicht vor. Doch kann darüber kein Zweifel sein. Denn da gerade die auserlesensten Kräfte des Ordens an jenen ‚Born der Wissenschaft', wie man die theologische Facultät der Pariser Hochschule nannte, geschickt wurden, so dürfte es selbstverständlich sein, dass ein Thomas von Aquin ganz gewiss nicht übergangen wurde. Zudem schien zu seiner geistigen Ausbildung niemand mehr geeignet als Albert. Endlich ist es eine gut verbürgte alte Tradition, dass Thomas mehrere Jahre hindurch die Vorlesungen Alberts gehört hat, was nur unter der Voraussetzung möglich ist, dass Thomas in Paris sein Schüler war. Noch ein anderes viel verheißendes Talent, der Sienese Ambrosius Sansedonius, folgte Albert, diesem ‚Quell der Theologie und der Physik'[3]), Studien halber nach Paris.

Albert ist wohl im Jahre 1245 nach Paris übergesiedelt. Dass er um diese Zeit sicher in Paris war, erhellt auch aus einer Erzählung, die sich in seiner Schrift über die Mineralien findet. Hier bemerkt er, dass er lange nach Besichtigung jenes eigenthümlich ge-

---

[1]) Fertur magistrum Albertum dixisse per spiritum prophetiae: Nos vocamus istum bovem mutum; sed ipse adhuc talem dabit in doctrina mugitum, quod in toto mundo sonabit. Wilhelm von Tocco, Vita s. Thomae 661 C.

[2]) Thomas Cantipratanus, Bonum universale lib. 1 cap. 20 §. 19; S. 83.

[3]) Acta Sanctorum Martii tom. 3 (Parisiis et Romae 1865) 185 n. 20. 210 n. 4.

zeichneten Steines in Venedig dem Doctorencollegium der Pariser Universität angehört habe und dass während eben dieser seiner Wirksamkeit in Paris ein Sohn des Königs von Castilien als Student eingetroffen sei. Die Köche dieses Prinzen hätten einst in dem Leibe eines gewaltigen Fisches eine Muschel gefunden, welche auf der Innen- und Außenseite ihrer Schalen den Anblick kleiner scharf ausgeprägter Schlangen bot, die in merkwürdiger Weise unter einander verschlungen waren[1]). Wie aus diesem Texte, so geht aus anderen Stellen der Werke Alberts hervor[2]), dass der Lehrer der Theologie seine Vorliebe für naturgeschichtliche Erscheinungen bewahrt hat und dass man in weiteren Kreisen sein verständnisvolles Interesse für derartige Dinge sehr wohl kannte. Die Muschel überließ man Albert, der sie vielen zeigte und dann als Geschenk nach Deutschland schickte. Der eben erwähnte König von Castilien kann nur Ferdinand III. gewesen sein, dessen zwei Söhne Philipp und Sanchez im Jahre 1245 zu Paris den Studien oblagen. Albert hat nach der Aussage des Heinrich von Herford auch in Paris seiner Aufgabe voll entsprochen und als der ausgezeichnetste Lehrer an der Hochschule gegolten[3]). Derselbe Chronist bestimmt den Aufenthalt Alberts in Paris auf drei Jahre. Durch ein urkundliches Datum steht fest, dass er im Frühjahr 1248 noch hier weilte. Am 15. Mai dieses Jahres hat der päpstliche Legat Odo, Bischof von Tusculum, in Gegenwart der Vertreter der Judenschaft den Talmud wegen der in demselben enthaltenen ‚unzähligen Irrthümer und Gotteslästerungen' verdammt. Der Spruch erfolgte nach einer sorgfältigen Prüfung des Talmud durch Sachverständige und, wie der Legat sagt, ‚auf den Rath trefflicher Männer, die wir hierfür eigens zu berufen für gut befunden haben'. Die Namen derselben sind am Schluss des Documentes verzeichnet. Unter ihnen ist auch frater Albertus Theutonicus vertreten, und zwar erscheint derselbe hier zum erstenmale urkundlich mit dem Titel eines Magisters der Theologie[4]). Ist es wahr, dass Albert am 6. Januar 1249 den König Wilhelm von Holland im Dominicaner-

---

[1]) Mineralium lib. 2 tr. 3 cap. 1; opp. 5, 49.

[2]) Vgl. De causis elementorum lib. 2 tr. 2 cap. 5; opp. 9, 649.

[3]) Heinrich von Herford, Chronicon 201. Die allgemein angenommenen Ausführungen bei Quétif-Echard, Scriptores 1, 164[a], über die für das Magisterium erforderliche Zeit der Vorbereitung sind gründlich widerlegt worden von Denifle, Quellen 178—181.

[4]) Chartularium Universitatis Parisiensis (von Denifle-Chatelain) 1 n. 178 S. 209.

kloster zu Köln empfangen und bewirtet hat, wie ein Cleriker der Utrechter Diöcese, Johannes von Beka, hundert Jahre später erzählt[1], so muss Albert noch im Jahre 1248 mit Thomas nach Köln zurückgekehrt sein. Dass dieser Ansatz, ganz abgesehen von dem Königsmahl, der Wahrheit entspricht, ist durch eine gelegentliche Notiz Alberts bezeugt, die augenscheinlich nur auf die Ausgrabungen gedeutet werden kann, welche durch die Fundamentierung des neuen Kölner Domes nothwendig wurden. Den Grundstein zu diesem Bau aber hat Erzbischof Konrad von Hostaden am 15. August 1248 gelegt[2]).

Die Rückkehr Alberts nach Köln stand unzweifelhaft mit einer Bestimmung des Pariser Generalcapitels von Anfang Juni 1248 in Zusammenhang, welches verfügte, dass in vier Provinzen des Ordens Generalstudien für die jungen Religiosen errichtet werden sollten, und zwar in der Provence, in der Lombardei, in Deutschland und in England. Jeder Provincial sollte berechtigt sein, je zwei taugliche Brüder an eine dieser Anstalten zu schicken[3]). Die Bedeutung derartiger Schulen leuchtet ein. Sie mussten im Interesse des Ordens mit den tüchtigsten Lehrkräften besetzt werden. Wurde für die Provence Montpellier, für die Lombardei Bologna, für England Oxford auserkoren, so fiel in Deutschland die Wahl auf Köln, ohne Frage deshalb, weil Köln nicht bloß äußerst günstig lag, sondern weil hier, ähnlich wie in jenen drei bevorzugten Städten des Auslandes, das wissenschaftliche Leben reger war, als an vielen anderen Orten des Reichs[4]). Allen Anforderungen aber, die an den Leiter des Kölner Hauptstudiums gestellt werden konnten, genügte niemand in höherem Grade, als Albert. Es erscheint deshalb sehr begreiflich, dass er die

---

[1]) **Böhmer**, Fontes 2, 438.

[2]) Et nos in Colonia vidimus altissimas fieri foveas, et in fundo illarum inventa sunt paramenta mirabilis schematis et decoris, quae constat ibi homines antiquitus fecisse, et congestam fuisse terram super ea post ruinas aedificiorum. De causis elementorum lib. 1 tr. 2 cap. 3; opp. 9, 605. v. Hertling, Albertus Magnus 8—9. Cardauns, Conrad von Hostaden 147—148.

[3]) Chartularium Universitatis Parisiensis 1 n. 179 S. 211.

[4]) Ze Choln und ze Parîs
dâ sint di pfaffen harte wîs,
di besten vor allen rîchen,

sagt ein Dichter des dreizehnten Jahrhunderts; bei Jakob Grimm, Deutsche Mythologie 2² (Göttingen 1844) 1000. Vgl. Denifle, Die Universitäten des Mittelalters 1, 387—388.

neue Pflanzstätte des Unterrichts eröffnen sollte. Thomas aber und Ambrosius Sansedonius lasen nach der im Orden bestehenden Gepflogenheit unter der Aufsicht Alberts über Philosophie, Heilige Schrift und über die Sentenzen des Lombarden. Der Aquinate trennte sich von seinem verehrten Lehrer 1252 oder 1253 und begab sich auf dessen Veranlassung von neuem nach Paris, wo er nicht vor Beginn des Jahres 1256 den Magistergrad erwarb. Sansedonius gieng als Lehrer nach Rom[1]).

Was zuverlässige Quellen dem Geschichtschreiber über das Leben Alberts bis hart an dessen sechzigstes Lebensjahr melden, zeichnet ihn als einen Mann des ernsten Studiums. In der Naturwissenschaft und auf dem Gebiet der Speculation fühlte er sich gleich heimisch. Er hatte bis zur genannten Zeitgrenze eine Reihe gelehrter Schriften verfasst, die den Raum mehrerer Folianten füllen. Trotzdem war Albert kein weltflüchtiger Geist, kein Bücherwurm, dem der Sinn für das praktische Leben abhanden gekommen ist. Es vereinigte sich in ihm das lebhafteste Interesse für die Probleme der gesammten Naturforschung, der Philosophie und der Theologie mit der Erfahrenheit und der Klugheit des vollendeten Weltmanns. Ein sehr bedeutendes urkundliches Material aus der Folgezeit liefert hiefür den unumstößlichen Beweis. Verschaffte ihm sein ausgebreitetes, ganz einziges Wissen, das ihn zum größten Gelehrten des deutschen Mittelalters machte, die fast ungetheilte Hochachtung der Zeitgenossen, so gewannen ihm sein klarer Blick in die verwickeltesten Fragen des öffentlichen Lebens und seine unbestechliche Gerechtigkeitsliebe, die sich mit einer milden, versöhnlichen Gemüthsart paarte, das unbegrenzte Vertrauen selbst von Parteien, die sich in schlimmster Erbitterung gegenüberstanden. Zeuge dessen ist sogleich die erste Urkunde, in welcher er auftritt. Zwischen dem Kölner Erzbischof Konrad von Hostaden, einem gewaltthätigen Realpolitiker[2]), und der Bürgerschaft gab es mehrere Jahre hindurch arge Misshelligkeiten. Die Kölner stritten mit ihrem Bischof in Sachen der Münze und der Zollfreiheit. Graf Wilhelm von Jülich verband sich am 1. März 1252 mit der Stadt, die sich verpflichtete, mit ihrem Herrn Frieden oder Waffenstillstand nur unter der Bedingung zu schließen, dass auch Graf Wilhelm in den Ver-

[1]) Wilhelm von Tocco, Vita s. Thomae 661 n. 15. Ferner Acta Sanctorum Martii tom. 3 (1865) 246 n. 46. 247 n. 49. Quétif-Echard, Scriptores 1, 271. 401. Denifle. Quellen 180—181.

[2]) Vgl. Cardauns, Konrad von Hostaden 150—152.

trag aufgenommen würde. Es kam zum offenen Kampf. Konrad, der bei Deutz lagerte, beschoss die Stadt, richtete indes nichts aus. Am 25. März verständigte man sich dahin, dass die Beilegung des Haders zwei Schiedsrichtern anheim gegeben werden sollte. Konrad auf der einen Seite, die Schöffen und die gesammte Bürgerschaft auf der andern verpflichteten sich schriftlich und unter Strafe der Excommunication, die Bedingungen unweigerlich anzunehmen, welche jene Schiedsrichter innerhalb dreier Wochen aufstellen würden. Diese Vertrauensmänner waren der päpstliche Legat Hugo und Albert, Lector oder, wie er in deutschen Urkunden heißt, Lesemeister der Predigerbrüder zu Köln. Albert war bei dem Geschäft die Hauptperson. Für den Legaten Hugo sollte nöthigenfalls der Abt des Cistercienserstiftes Heisterbach als Ersatzmann eintreten. So ist es auch Albert gewesen, der wenige Tage nach jener Abmachung die Präliminarartikel veröffentlichte, welche mit einigen Zusätzen wörtlich in die endgiltige Sühne aufgenommen worden sind. Niemandem zu Lieb und niemandem zu Leid hat Albert sein Urtheil gefällt, mit staunenswertem Sachverständnis, einzig nach dem Maßstab der Wahrheit und der Gerechtigkeit. Der wesentliche Inhalt der Urkunde ist folgender: Konrad ist nicht berechtigt, neue Münze zu prägen. Es soll dies künftig nur in zwei Fällen gestattet sein: bei der Wahl und Bestätigung eines Erzbischofs und bei dessen Rückkehr vom Römerzug, den er im Dienst des Reichs unternommen; denn so sei es von altersher gewesen. Da ferner die damals cursierende Münze mit dem Bild des Erzbischofs durch viele Varianten verschlechtert und verfälscht war, so sollten von nun an sämmtliche Geldstücke dasselbe Bildnis und dieselbe Umschrift tragen. Die Prägung soll so scharf sein, dass man sie leicht von einer Fälschung unterscheiden könne. Zur besseren Controle ist der Brauch der Alten einzuhalten, dass eine bestimmte Anzahl von Schillingen und Pfennigen in der Domsacristei und ebenso viele bei gewissenhaften Bürgern hinterlegt werde, damit man sich von der Reinheit und dem Gewicht des in Umlauf gesetzten Geldes jederzeit überzeugen könne. Gegen Fälscher ist die ganze Strenge des Gesetzes in Anwendung zu bringen. Der zweite wichtige Punkt wurde durch Albert dahin geregelt, dass alle Zölle zu Neuß oder anderwärts, wo immer, wie das Schriftstück sagt, ‚der Erzbischof ungerechter Weise und gegen die Privilegien der Kölner Bürger Zoll nimmt oder nahm oder ungerechter Weise in Zukunft nehmen könnte, ganz und gar zu beseitigen sind, wie es in den Privilegien gedachter Bürger enthalten

ist‘. Die Bürger sollen eidlich erklären, dass sie fremde Waren nicht unter dem Titel ihrer eigenen Waren transportieren, auch nicht transportieren lassen. Die Bürger sollen dem Erzbischof dadurch behilflich sein, dass sie im Übertretungsfalle den Schuldigen dem Erzbischof bezeichnen, dem es zustehe, die betreffenden Güter in Beschlag zu nehmen und gegen die Betrüger vorzugehen. Der Erzbischof hat die Bürgerschaft in ihren alten Befugnissen und Freiheiten, seien sie nun geschrieben oder durch eine rechtmäßige Gewohnheit entstanden, sowohl innerhalb als außerhalb der Stadt nach Kräften zu schützen, wie andererseits auch die Bürger ihrem Erzbischof in der Ausübung seiner Rechte förderlich sein sollen, wozu sie durch ihren Eid verpflichtet sind. Weil endlich, wie es heißt, beide Parteien während des Streites schweren Schaden erlitten haben, so solle keine derselben, auch nicht für den Verlust von Menschenleben, Ersatz und Sühne fordern. In diesen Vergleich sind alle Cleriker und Laien, auch die Juden, welche während der Feindseligkeiten die Mauern und die Stadt bewacht haben, einzuschließen[1]).

So entschied Bruder Albert in dem heftigen Kampfe zwischen dem Erzbischof und der Stadt Köln. Papst Innocenz IV. hat am 12. December desselben Jahres den Spruch bestätigt[2]). Die Unparteilichkeit des Religiosen liegt klar am Tage, und der mächtige Kirchenfürst musste sich gestehen, dass er seinen Unterthanen gegenüber eine Niederlage erlitten hatte. Doch hinderte ihn dies keineswegs, den selbstlosen Albert auch später in Rechtsgeschäften als Zeugen und bei dem Ausbruch neuer Verwicklungen wiederum als Schiedsrichter heranzuziehen.

Wie außerhalb des Ordens, so setzte man auch innerhalb desselben auf die Umsicht und den praktischen Sinn Alberts ein großes Vertrauen. Petrus de Prussia meldet, dass derselbe im Jahre 1254 auf dem Wormser Provincialcapitel zum Vorstand der deutschen Ordensprovinz gewählt worden sei[3]). So legendenhaft auch vielfach die Biographie ist, welche Petrus nach zwei Jahrhunderten seinem großen Ordensbruder gewidmet hat, verdient er doch bezüglich der hier einschlägigen Vorgänge Glauben. Denn, wie sich aus seiner

---

[1]) Niederrheinisches Urkundenbuch (herausgegeben von Lacomblet) 2 n. 380. 203. Cardauns, Konrad von Hostaden 95—96.

[2]) Quellen zur Geschichte der Stadt Köln (herausgegeben von Ennen und Eckertz) 2, n. 314 S. 328.

[3]) Petrus de Prussia, Vita b. Alberti (Antwerpen 1621) 202—203.

Darstellung ergibt, lagen ihm die Acten des Capitels und einige Briefe vor, die Albert als Provincial geschrieben hat.

Der neue Obere der deutschen Dominicaner fasste sofort einen Kernpunkt des Ordenslebens ins Auge: die religiöse Armut und zwar in der ganzen Strenge, wie sein Orden sie verstand. Albert war der Einführung neuer Satzungen abhold: er hat sich darüber in seinem Commentar zum Evangelium des Matthäus sehr deutlich ausgesprochen[1]). Auf die Beobachtung der zu Recht bestehenden Gesetze drang er jedoch mit unerbittlichem Ernst. Die Generalcapitel hatten wiederholt eingeschärft, dass die Predigerbrüder ihre Reisen weder zu Wagen noch zu Pferd, sondern zu Fuß machen sollten[2]). Eine Erleichterung sollte nur bewilligt werden, wenn triftige Gründe vorlagen. Dementsprechend verfügte das Capitel zu Worms, auf dem Albert Provincial geworden war: ‚Triftige Gründe liegen vor, wenn der Weg durch ödes Land führt, wo es keine Herbergen und keine Lebensmittel gibt, oder wenn es einen Krankenbesuch gilt, der keine Verzögerung gestattet, oder wenn ein auswärts erkrankter Bruder heimzufahren ist, oder wenn fürstliches Gebot einen aus uns irgendwohin dringend ruft. Wer sich dagegen verfehlt, soll für jeden Tag angesichts aller Brüder gegeißelt werden und auf der Erde sitzend bei Wasser und Brot fasten. Von dieser Strafe darf nicht dispensiert werden‘[3]).

In den Acten desselben Wormser Capitels ist ferner der Beschluss verzeichnet, dass ein verstorbener Laienbruder, in dessen Besitz außer Haus Geld und Kleider gefunden wurden, die er sich regelwidrig verschafft hatte, ausgegraben und ohne kirchliches Begräbnis nochmals beerdigt werden sollte[4]). Albert selbst hat zudem in einem Brief, den er als Provincial an seine Untergebenen erlassen, das Gelübde der Armut mit sehr eindringlichen Worten betont. Keiner der Brüder dürfe Geld oder was immer zu seinem oder anderer Nutzen eigenmächtig verwenden. ‚Wer dergleichen Dinge ohne Wissen seines Obern ausgibt‘, sagt der Provincial, ‚oder bei sich behält, um darüber nach eigenem Gutdünken zu verfügen, den werde ich für einen Eigenthümer halten und als einen Verletzer unserer Statuten gebürend bestrafen‘[5]).

---

[1]) Opp. 21, 63.

[2]) So die Generalcapitel zu Paris 1239 und zu Bologna 1240; Acta capitulorum generalium (ed. Reichert) 1, 12, 25. 16, 10.

[3]) Petrus de Prussia, Vita 204.

[4]) L. c. 212. [5]) L. c. 212—213.

Die Strafen, welche Albert verhängte, waren genau im Sinn der Generalcapitel[1]. Auf dem Provincialcapitel zu Augsburg, wo Albert den Vorsitz führte, wohl im Jahre 1255, wurden drei Prioren abgesetzt, weil sie sich gegen das Verbot des Fahrens vergangen hatten. Von einem derselben, von dem Prior des Convents zu Grimma[2], heißt es im besondern: ‚Wir legen ihm auf wegen des Fahrens und weil er zwei Laienbrüder ohne Ermächtigung aufgenommen hat, sieben Tage Fasten bei Wasser und Brot, fünfmaliges Recitieren der sieben Bußpsalmen[3] und fünf Geißelungen'; weiter: ‚dem Prior von Minden fünf Tage bei Wasser und Brot, fünf Messen, dreimal die Bußpsalmen und drei Geißelungen, weil er zum Capitel geritten kam; den Brüdern zu Trier, welche Frauen in den Chor, in das Kloster, in den Garten und in die Werkstätten eingeführt haben, drei Tage bei Wasser und Brot, dreimal die Bußpsalmen und drei Geißelungen. Desgleichen sollen die Brüder, welche in diesem Jahre auf ihrer Reise zum Capitel oder sonst ohne zwingenden Grund und ohne Erlaubnis gefahren oder geritten sind, für ihre schwere Schuld Strafe erhalten'[4].

Ein Schreiben, welches Albert auf einem Provincialcapitel erließ, hebt einen andern wichtigen Punkt der Ordensdisciplin hervor, in welchem das Heilmittel gegen alle Schäden, denen ein Ordensmann verfallen kann, geboten ist: die sogenannte Gewissensrechenschaft. ‚Die Rücksicht auf die pflichtmäßige Verwaltung des mir durch den Gehorsam aufgetragenen Amtes', sagt Albert, ‚veranlasst mich, die Ermahnungen, welche ich an die auf dem Provincialcapitel versammelten Brüder gerichtet habe, auch den abwesenden mitzutheilen. Damit die Sorge für die mir anvertrauten Brüder, der zu entsprechen ich allein

[1]) Wie diese die Armut verstanden, dafür bieten die von Reichert neu herausgegebenen Acten der Generalcapitel des Dominicanerordens Belege in Fülle.

[2]) Prior Cremensis. Sighart, Albertus Magnus 86, übersetzt unrichtig: ‚Der Prior von Rheims'.

[3]) Quinque psalteria. Das in der Ordensgesetzgebung und sonst sehr häufig gebrauchte Wort psalterium bedeutet in diesem Zusammenhang selbstredend nicht die 150 Psalmen, wie es oft verstanden wird. Man vergleiche Ducange-Favre s. v. und die hier angeführten lehrreichen Texte. Im Anschluss an dieselben wird die Vermuthung ausgesprochen, dass unter psalterium oder unum psalterium in ähnlichen Fällen die sieben Bußpsalmen zu verstehen seien. Dass dies zutrifft, beweist ein Vergleich mehrerer Stellen aus den Acten der Generalcapitel des Dominicanerordens, zB. 3, 17. 21[1]. 30. 40. 48. 54. 85. 92 uff.

[4]) Petrus de Prussia, Vita 205.

nicht imstande bin, durch die Obern der einzelnen Häuser desto wirksamer ausgeübt werden könne, will ich, dass auf Grund einer längst von dem Generalcapitel ergangenen heilsamen Verordnung, die sich deckt mit dem Beschluss des allgemeinen Concils, jeder Bruder einmal im Jahr dem Obern sein Gewissen offenbare und alle seine Sünden bekenne, damit dieser über den Seelenzustand jedes einzelnen unterrichtet sei'[1]).

Petrus de Prussia bezeugt, dass Albert die in Österreich, Bayern, Schwaben, in Elsaß, am Rhein und an der Mosel, in Holland, Westfalen, Sachsen, Thüringen, Holstein und längs der Ostsee gelegenen Klöster seiner Provinz persönlich besucht habe und dabei das Muster entsagungsvoller Armut gewesen sei. Der Provincial habe alle seine Reisen zu Fuß gemacht und den täglichen Unterhalt von Thür zu Thür erbettelt[2]). Aus Liebe zur Armut habe er die Bücher, welche er in den Conventen, die er besuchte, schrieb, nicht mit sich fortgenommen, wobei ihn auch die Absicht leitete, Häuser, welche wenige Bücher hatten, aus der Fülle seines Wissens zu bereichern. So sei es gekommen, dass sich in vielen Klöstern, in denen er geweilt, Werke vorfinden, die er mit eigener Hand geschrieben hat[3]).

Dass Albert nicht bloß auf die Erhaltung des Ordensgeistes in den bestehenden Klöstern bedacht war, sondern auch die Zahl der deutschen Convente zu vermehren trachtete, beweist die ihm auf den Generalcapiteln wiederholt ertheilte Erlaubnis von Neugründungen[4]). Ausführlichere Angaben liegen über die Gründung eines Frauenklosters vor.

Im Jahre 1252, so erzählt Heinrich von Osthoven, kam der General Johannes Theutonicus nach Soest und erfuhr, dass die Brüder daselbst sich angestrengt hatten, dem Deutschen Orden eine Niederlassung in Alvoldinghusen zu erwirken. Ihre Bemühungen waren vergeblich gewesen; allzu große Schwierigkeiten standen im Wege. Der General tadelte seine Untergebenen, dass sie sich um Dinge kümmerten, die sie nichts angiengen. Warum sie nicht im Interesse ihres eigenen Ordens an die Gründung eines Schwesternhauses dächten, da der Ort sehr geeignet dazu sei. Bruder Eberhard Clot ward mit der Ausführung betraut. Dieser wählte sich als Gehilfen

---

[1]) Petrus de Prussia, Vita 210—211.
[2]) L. c. 203—204. [3]) L. c. 213.
[4]) Acta capitulorum generalium 1, 71, 24—25 (1254). 83, 11 (1256).

denjenigen, welcher die Geschichte der Stiftung überliefert hat, den Bruder Heinrich von Osthoven. Anfangs verlief alles nach Wunsch. Es fanden sich mehrere freigebige Leute, welche das Unternehmen durch Schenkungen begünstigten. Doch bald ergaben sich auch diesmal derartige Hindernisse, daſs Eberhard und Heinrich an dem Gelingen ihres Werkes nahezu verzweifelten. Die den Brüdern überlassenen Güter wurden von anderen als deren rechtmäßigen Herren beansprucht. Ritter Heinrich von Alvoldinghusen, der einen Hof abgetreten hatte, stellte fast unerfüllbare Bedingungen. Ein junger Mann erklärte dreist: ‚Ich werde auf jede Weise diese Stätte zu Grunde richten‘.

Mit einemmale änderte sich die Sachlage. Der Mensch, welcher die wilde Drohung ausgesprochen hatte, wurde innerhalb weniger Tage getödtet. Heinrich von Alvoldinghusen starb im Frieden mit dem Kloster, bevor er noch einen Heller von demselben erhalten hatte. Andere zogen ihre früheren Ansprüche zurück. Eine kräftige Stütze fand die Neugründung in dem Ritter Arnold zu Widenbrügge, Ministerialen des Bischofs von Osnabrück. Er war eine jener herrlichen Figuren, die sein Stand in so großer Anzahl aufzuweisen hatte. Arnold genoſs den Ruf der Unbescholtenheit, lebte sehr vornehm, war bei seinem Bischof und bei allen, den Edlen und den Dienstmannen, beliebt. Die Ordensleute, die Cleriker und die Laien, seine Verwandten und das ganze Volk, alle schätzten den erfahrenen, tapferen Krieger, der beredt, klug, treu im Rath, den Feinden furchtbar, seinen Freunden, seinem Bischof und seiner Kirche ein zuverlässiger Schutz war. Die Trennung von der Welt schien ihm schwer. Aber der wackere Mann that den Schritt, mit ihm seine fromme Frau Kunigunde. Dieses Beispiel lockte zur Nachahmung. Mehrere adelige Frauen und Mädchen, auch Bürgerstöchter aus Soest wurden die ersten Mitglieder der geistlichen Genossenschaft. Andere spendeten reichliche Almosen.

Alle diese Vorbereitungen beanspruchten einige Jahre, so daſs die Schwestern das Klösterchen erst unter dem Provincialat Alberts beziehen konnten[1]). Der Ort, welcher von altersher Alvoldinghusen

[1]) Der Cardinallegat Hugo hatte ihnen im Jahre 1253 (Böhmer-Ficker-Winkelmann, Regesten n. 10390) die regula b. Augustini juxta instituta fratrum Ord. Praedicatorum bewilligt Papst Alexander IV. ertheilte unter dem 22. April 1255 seine Bestätigung und nahm das Kloster sammt den Schwestern in seinen Schutz. Die Adresse der Bulle lautet: Priorissae et conventui monialium inclusarum monasterii de Paradiso juxta Susacum (Soest), Ordinis s. Augustini, Coloniensis

genannt wurde, erhielt wegen seiner landschaftlichen Reize jetzt den Namen Paradies. Auf Bitten Arnolds kam Bruder Albert als Provincial nach Paradies, um die Gelübde der zwölf Nonnen entgegen zu nehmen und ihnen einige Worte zu sagen, welche für sie ein Leitstern für die Zukunft sein sollten. Albert predigte, sagt der Berichterstatter, vor den wenigen Personen in Paradies, als ob es viele gewesen wären. Was er sprach, verräth den eifrigen Ordensmann und den klugen, praktischen Menschenkenner. Er legte den Schwestern die Beobachtung der Regel des heiligen Augustinus und der Satzungen des Ordens der Predigerbrüder ans Herz. Aus Liebe zu Gott sollten sie stets das Wohl der Genossenschaft im Auge behalten, darum den Eigenwillen bekämpfen, demüthig, geduldig, ohne Murren, schnell und heiter gehorchen. Sehr eindringlich, sagt Heinrich von Osthoven, legte Albert den Schwestern die strenge Pflicht der Clausur und der religiösen Armut ans Herz. Sodann warnte er sie, zur Erhaltung des Friedens und der gegenseitigen Liebe, vor aller Geschwätzigkeit in Dingen, welche die inneren Angelegenheiten des Ordens betreffen oder im Capitel zur Sprache gekommen sind. ‚Wolle Gott verhüten‘, mahnte der Provincial, ‚dass ihr undankbar seid gegen seine Wohlthaten und gegen die Wohlthaten des Ordens. Denn Gottes Gaben sind es, die uns um seinetwillen vom Orden geboten werden: das Wort heilsamer Lehre, die aufrichtig euch gewährte geistliche Zurechtweisung im Capitel, die Spendung der Sacramente, des Leibes Christi, der letzten Ölung und der Beicht, endlich gewissenhafte Selbstzucht, welche das Heil für eure Seelen ist und die Bürgschaft für euer zeitliches Wohl. Wer aber das Kleinste verachtet, kommt allmählich zu Fall‘. Schließlich erinnerte sie Albert an die eingegangene Verpflichtung. In heiliger Begeisterung seien sie an diesen Ort der Gottesliebe gekommen, nicht in weltlichem Pomp, nicht zu Wagen oder zu Pferde, sondern mit bloßen Füßen und in schlichtem Gewand. In der Nachahmung Christi, ihres Bräutigams, hätten sie bereitwillig sich und all das Ihrige zum Opfer gebracht, hätten in der Marienkirche Gott dem Herrn, dem Ordensgeneral und an dessen Statt ihm, dem Provincial Albert, gelobt, in ihrem Kloster bis zum Tode auszuharren. Würden sie ihrem Schwure treu bleiben, so sei das ewige Paradies ihr Erbtheil. Danach ertheilte Albert der

---

diocesis. Somit sind die Nonnen vor dem 22. April 1255 in Paradies eingezogen. Die Bulle steht im Westfälischen Urkundenbuch V. 1 n. 551 S. 253 und in dem von Bourel de la Roncière herausgegebenen zweiten Heft der Registrés d'Alexandre IV. (Paris 1895) n. 457 S. 135.

kleinen Gemeinde den Segen. Gertrud und Oda, die Töchter Arnolds, waren Benedictinerinnen im Kloster Büren gewesen. Der Cardinallegat hatte ihnen und einer gewissen Lysa im Jahre 1253 die nöthige Dispens für den Übertritt in das Kloster Paradies ertheilt[1]). Albert bestätigte diese Dispens.

Jenen mehr das geistliche Leben betreffenden Weisungen fügte der umsichtige Obere einige Rathschläge in Sachen der äußeren Ökonomie bei. Allen Schwestern empfahl er auf das dringendste, nur taugliche und nicht allzu viele Personen aufzunehmen, widrigenfalls sie sich selber und das Kloster ins Verderben stürzen würden. Aus dem gleichen Grunde warnte er sie vor Bauten, die ihre Kräfte übersteigen. Sie sollten sich gedulden, bis sie durch kluge Wirtschaft und durch fromme Gaben so weit gekommen, dass sie ohne Schädigung der Ordensdisciplin neue Gebäude aufführen könnten. Die Bedingungen, welche Albert hier forderte, erfüllten sich schneller, als man es bei dem anfänglich so ärmlichen Zustand des Klosters erwarten durfte. Kunigunde war die Priorin der Anstalt geworden. Ihr einstiger Gemahl, der demüthige und liebenswürdige Bruder Arnold, welcher durch die Hingabe seines Eigenthums die Stiftung ermöglicht hatte, entwickelte als deren Procurator ein so bedeutendes Talent, dass er, ohne je Schulden zu machen, den Grundbesitz des Klosters sehr beträchtlich erweiterte, mehrere Häuser baute und bei seinem Tode das geistliche Haus in bestem wirtschaftlichen Zustand hinterließ.

So weit der Bericht des Heinrich von Osthoven[2]), ersten Priors und Beichtvaters der Nonnen von Paradies. Das Schriftstück ist, wie sich aus dessen Inhalt ergibt, in der vorliegenden Form nach dem Tode Arnolds entstanden, jedenfalls nicht vor 1260; denn Albert ist darin bereits als Bischof bezeichnet[3]).

Das Jahr 1255 oder der Beginn des folgenden brachte dem Bruder Albert einen neuen Wirkungskreis. Die Eifersucht der Theo-

---

[1]) Vgl. Archivalische Zeitschrift 3 (Stuttgart 1878) 52².

[2]) Veröffentlicht von Joh. Suibert Seibertz, Quellen der Westfälischen Geschichte 1 (Arnsberg 1857) 4—13. Dazu Seibertz, Geschichte der Stiftung des Klosters Paradies bei Soest, in der Zeitschrift für vaterländische Geschichte und Alterthumskunde 17 (Münster 1856) 267—290.

[3]) Rudolf von Nymwegen erzählt in seiner Legenda venerabilis Alberti Magni (Köln 1490) pars 1 cap. 11, Albert habe als Bischof die neue Kirche in Paradies geweiht. Dass in der That, wahrscheinlich 1260, in Paradies eine neue Kirche geweiht wurde, steht urkundlich fest; Archivalische Zeitschrift 3, 55 n. 105; vgl. 103.

logie-Professoren in Paris, welche dem Weltpriesterstande angehörten, gegen die Mendicanten hatte ihren höchsten Grad erreicht. Um die verhassten Ordensleute von der Universität zu entfernen, hatte man den Kampf, der aus dem Widerstreit rein persönlicher Interessen hervorgegangen war, auf ein Gebiet übertragen, das sich mit demjenigen der Glaubenslehre nahe berührte. Der Bannerträger aller derer, die den Dominicanern und Franciscanern feindlich gegenüberstanden, war der Canonicus Wilhelm von Saint-Amour in Burgund[1]). In seiner Schrift: ‚Über die Gefahren der letzten Zeiten‘ behauptete er, dass Ordensleute, die von Almosen leben, nicht gerettet werden können. Auch an Ausfällen gegen den Heiligen Stuhl fehlte es in dem Tractat nicht; hatte ja dieser die Bettelorden bestätigt und auf mannigfache Weise gefördert. Alexander IV. beschied die Parteien an die römische Curie, die sich vom Juni bis November 1255 in Anagni, bis zum Mai des folgenden Jahres in Rom, vom Juni bis December 1256 in Anagni und bis zum Mai 1257 wiederum in Rom aufhielt. Wilhelm von Saint-Amour folgte mit mehreren Vertretern seiner Richtung dem Ruf. Auch die Generale der beiden großen Bettelorden, Humbert von Romans und Johannes von Parma[2]), waren anwesend, mit ihnen auf ausdrücklichen Befehl des Papstes[3]) Albert und sein Schüler Thomas von Aquin. Heinrich von Herford erzählt, dass Albert in Anagni sofort nach seiner Ankunft sich ein Exemplar der Schrift Wilhelms gegen Zahlung verschafft, dass er die Handschrift zerlegt und in einer Nacht durch mehrere Copisten habe abschreiben lassen. Die Vorlage gab er zurück. Bis zum nächsten Consistorium, in welchem über den Gegenstand verhandelt werden sollte, stand ihm ein Tag und eine Nacht zur Verfügung. Albert benützte diese Zeit, um sich den Inhalt der Polemik Wilhelms gründlich einzuprägen. Als dann das Buch öffentlich verlesen wurde, führte er die Widerlegung mit siegreicher Beredsamkeit und mit so durchschlagendem Erfolg, dass alle Anwesenden in höchste Verwunderung geriethen und erklärten, derartiges hätten sie noch nie gehört. Thomas von Aquin habe sodann die Argumente seines Meisters gesammelt und in einer Schrift vereinigt[4]); woraus hervorzugehen scheint, dass das neunzehnte Opus-

[1]) Feret, La faculté de théologie de Paris 2, 47—83. 215—225.

[2]) Chartularium Universitatis Parisiensis 1, 333[6].

[3]) B. Alberti Magni opera 33, 100. Vgl. Thomas Cantipratanus, Bonum universale lib. 2 cap. 10 §. 26; S. 178.

[4]) Heinrich von Herford, Chronicon 197.

culum des heiligen Thomas[1]) eine Wiedergabe dessen ist, was Albert in jener Verhandlung über Wilhelm von Saint-Amour ausgeführt hat.

Die Feinde der Bettelorden waren gänzlich erlegen. Alexander IV. hat unter dem 5. October 1256 zu Anagni die Schrift Wilhelms als ‚unvernünftig und abscheulich‘ verurtheilt und zu verbrennen befohlen[2]).

Mit dem Kampf gegen die Widersacher der Mendicanten war die Thätigkeit Alberts am päpstlichen Hofe nicht erschöpft. Auf Verlangen des Papstes und der Cardinäle, berichtet sein Schüler Thomas von Chantimpré[3]), hat er als Minister sacri palatii das Johannesevangelium und die canonischen Briefe erklärt. Auch diesmal erntete er ungetheilten Beifall. Außerdem arbeitete der Unermüdliche damals an einer Schrift gegen die verderblichen Lehren des Averroes, wie er selbst in seiner theologischen Summe mittheilt[4]).

Ein bestimmter chronologischer Ansatz ist mit dem Jahre 1258 gegeben. Albert befand sich zu Anfang dieses Jahres in Köln. Hier hatte der Streit zwischen dem Erzbischof Konrad von Hostaden und der Bürgerschaft mit erneuter Hartnäckigkeit begonnen. Im Herbst 1257 kam es bei dem Dorfe Frechen zu einem heftigen Zusammenstoß der feindlichen Truppen. Der Erzbischof selbst kämpfte in der ersten Reihe. Schon glaubte er des Sieges gewiss sein zu dürfen. Da stürzte unvermuthet eine gegnerische Schar hervor und trieb das Heer Konrads in die Flucht. In der Folge wechselte das Kriegsglück. Man verlangte beiderseits wie im Jahre 1252 eine Regelung der Misshelligkeiten durch Schiedsgericht. Mit dem Kölner Domdechant und drei Pröpsten ward wiederum Albert als Vertrauensmann beider Parteien erwählt am 20. März 1258[5]). Die sehr umfangreiche Urkunde vom 28. Juni setzt die genaueste Kenntnis der verwickelten Sachlage voraus und war an sich wohl geeignet, durch ihre Klarheit und verständige Lösung der obwaltenden Schwierigkeiten dem unseligen Zerwürfnis ein

---

[1]) Contra impugnantes Dei cultum et religionem.

[2]) Chartularium Universitatis Parisiensis 1 n. 288 S. 331.

[3]) Bonum universale lib. 2 cap. 10 § 24; S. 176. Vgl. Quétif-Echard, Scriptores 1, 168 Note 14—16.

[4]) Opera 33, 100. Die Schrift ist gedruckt unter dem Titel: Libellus de unitate intellectus contra Averroem; opp. 9, 437—474.

[5]) Quellen zur Geschichte der Stadt Köln 2, n. 381 S. 376. Die große Autorität Alberts erhellt auch aus der Urkunde Konrads vom 24. März 1258; Niederrheinisches Urkundenbuch 2 n. 436 S. 237. Das Datum Lacomblets ist zu verbessern nach den Quellen zur Geschichte der Stadt Köln 2, 378[1].

Ende zu machen. Nur ein scharf denkender und streng geschulter Kopf konnte dieses Schriftstück abgefasst haben. Die äußere Form erinnert an die übliche scholastische Methode[1]). Es unterliegt keinem Zweifel, dass, wie vor sechs Jahren, so auch jetzt dem kundigen Albert die Hauptrolle bei dem Vergleich zugefallen ist. Die 53 Beschwerden des Erzbischofs und die 21 Klagen, welche die Stadt erhoben hatte, werden in dem Document der Reihe nach vorgeführt. Darauf folgt in derselben Ordnung Punkt für Punkt der Schiedsspruch. Vollkommen sachlich und mit unbestechlichem Freimuth wurde das Urtheil über die verschiedenartigsten Angelegenheiten der Verwaltung, des Gerichts, der Gewerbe und des Handels gefällt. ‚Bürgerliche Misswirtschaft wie fürstliche Willkür haben hier in gleicher Weise ihren unerbittlichen Richter gefunden. Hätte Konrad mit seinen hervorragenden Herrschereigenschaften auch die Tugenden des Bruders Albert verbunden, das weise Maß, die Billigkeit und Liebe zum Frieden, die Erkenntnis, dass in einem durch Generationen sich hinziehenden Kampfe fast niemals Recht oder Unrecht nur auf der einen Seite liegen, vielleicht hätte dieser letzte großartige Versuch, das alte und das neue Recht zu versöhnen, zum Ziele geführt: es hätte gelingen können, den Unabhängigkeitssinn der Stadt und die tief erregten bürgerlichen Leidenschaften auf friedlichem Wege zu bändigen. Vielleicht wären die wechselvollen Kämpfe der nächsten Jahre erspart, und die Erzbischöfe von Köln noch Jahrhunderte hindurch Fürsten der Stadt geblieben, in welcher schon bald nach kurzem Triumph ihr Fürstenrecht zu einem Schatten wurde‘. Der Mangel an Quellen gestattet kein sicheres Urtheil über die Vorgänge der nächsten Zeit. Schwerlich aber trug nur die Kölner Bürgerschaft daran Schuld, ‚dass schon nach weniger als Jahresfrist die Sühne vom 28. Juni 1258 vernichtet war‘[2]).

In dieser Urkunde, wie in den übrigen der Jahre 1258 und 1259, in denen Albert entweder selbst als Zeuge auftritt oder nur genannt wird[3]), trägt er den Titel eines Lectors der Predigerbrüder

---

[1]) Quellen zur Geschichte der Stadt Köln n. 384 S. 380.

[2]) Cardauns, Conrad von Hostaden 103—104.

[3]) 1258 März 22 und 23 (Albert als Zeuge; Mittelrheinisches Urkundenbuch 2 n. 463. Quellen zur Geschichte der Stadt Köln 2 n. 391. 392). 1258 März 24 (Mittelrheinisches Urkundenbuch 2 n. 464. Quellen zur Geschichte der Stadt Köln 2 n. 393). 1259 April 17 (Mittelrheinisches Urkundenbuch 2 n. 465). Urkunde von demselben Tage (aaO. n. 466). 1259 Mai 7 (aaO. n. 469).

zu Köln. Er hat also offenbar neben dem Provincialat auch das Amt eines Lehrers an dem Kölner Generalstudium der Dominicaner versehen. Dass das zeitraubende und verantwortungsvolle Provincialat seinen Studien und seiner Lehrthätigkeit vielfach hindernd im Wege stand, ist begreiflich. Kein Wunder, dass Albert die nöthigen Schritte that, um von dieser Last befreit zu werden. Wenn daher sogleich die erste Bestimmung, welche die fünf vom Ordensgeneral und den Definitoren mit der Neuordnung der Studien betrauten Magistri der Theologie, darunter Albert und Thomas, auf dem Generalcapitel zu Valenciennes anfangs Juni 1259 aufstellten, dahin lautete, dass die Lectoren nicht mit Dingen in Anspruch genommen werden sollten, welche sie von der Professur abhalten, so ist in diesem Statut die Rücksicht auf Albert und sein Einfluss nicht zu verkennen[1]. Albert ward auf demselben Capitel des Provincialats enthoben[2].

Doch der Schulmann und Gelehrte täuschte sich, wenn er glaubte, dass er sich nun der Wissenschaft ungestört werde hingeben können. Das Bisthum Regensburg war durch seinen unwürdigen Oberhirten Albert I. in geistlicher und wirtschaftlicher Beziehung arger Verwahrlosung verfallen. Albert I. musste 1259 abgesetzt werden. Der von den Canonikern noch in demselben Jahre gewählte greise Dompropst Heinrich Lerchenveld lehnte die ihm zugedachte Würde ab. Das Recht der Wiederbesetzung des bischöflichen Stuhles von Regensburg stand jetzt dem Papste zu. Alexander IV. hatte die Weisheit des Bruders Albert erst vor kurzem kennen gelernt, als dieser an der päpstlichen Curie weilte. Er schien ihm der rechte Mann, die in Regensburg eingerissenen Schäden zu heilen. Indes der Orden hegte eine in dessen Gesetzgebung begründete Abneigung gegen die Erhebung seiner Mitglieder zu geistlichen Würden; es sollte jeder Streberei Thür und Thor verschlossen bleiben. Das Generalcapitel zu Bologna hatte daher im Jahre 1252 verfügt, dass ein Dominicaner, welcher ein Bisthum oder Erzbisthum annehme, aller geistlichen Wohlthaten des Ordens im Leben wie im Tode beraubt sein solle, es sei denn, dass er durch den rechtmäßigen Obern unter einer schweren Sünde dazu gezwungen werde[3]. Diese Satzung ist auf Ansuchen des Ordens-

[1]) Chartularium Universitatis Parisiensis 1 n. 335 S. 385.

[2]) Acta capitulorum generalium 1, 101, 1: Absolvimus priores provinciales Theutonie etc.

[3]) Acta capitulorum generalium 1, 61, 27—32.

generals von Innocenz IV. am 13. Juli desselben Jahres im wesentlichen bestätigt worden[1]).

Von dem Geiste eben dieses Statuts war Humbert von Romans tief erfüllt, welcher an der Spitze des Ordens stand, als sich das Gerücht verbreitete, Albert solle Bischof werden. Der General betrachtete es als ein Unglück für die geistliche Genossenschaft, wenn Bruder Albert auf das Ansinnen des Papstes eingienge. Humbert schrieb an seinen Untergebenen in wahrhaft stürmischen Ausdrücken. Unter anderem sagte er: ‚Mein theuerster und liebster Bruder. Wer, nicht bloß von den Unsrigen, sondern von allen armen Orden, wird in Zukunft der Versuchung, zu hohen Stellen zu gelangen, widerstehen, wenn Ihr derselben unterliegt? Wird Euer Beispiel nicht vielmehr als Entschuldigung dienen? Werden die Weltleute, die dies hören, nicht Ärgernis nehmen an Euch und an allen Ordensmännern, wenn sie sehen, dass wir die Armut nicht lieben, sondern ihr Joch nur so lange tragen, als wir es nicht abschütteln können? Lasst Euch nicht rühren, ich beschwöre Euch; durch die Rathschläge und Bitten unserer Herren am römischen Hofe; dort sind derartige Dinge schnell und leicht ein Gegenstand des Gelächters. Lasst Euch nich entmuthigen durch mancherlei Unannehmlichkeiten im Orden, der alle Brüder liebt und ehrt und sich in besonderer Weise Euer im Herrn rühmt. Wenn auch die Beschwerden des Ordens größer wären, als sie je gewesen oder sein werden, und wenn unter ihrer Last andere auch unterliegen würden, so müssten doch Euere Riesenschultern sie freudig tragen. Lasst Euch nicht beirren durch den päpstlichen Befehl, der in diesen Dingen mehr in den Worten liegt als in den Gedanken. Man sah nie, dass diejenigen gezwungen wurden, die ernstlich widerstehen wollten. Dieser vorübergehende heilige Ungehorsam schädigt den Ruf eines Menschen nicht, sondern erhöht ihn. Betrachtet das Los derer, die sich zu solchen Würden haben fortreißen lassen. Welches ist ihr Ruf? Welche Frucht haben sie gebracht? In welchem Zustand lebten sie? Wie haben sie geendet? Erwäget sorgsam, mit welchen Verwicklungen und Schwierigkeiten die Regierung der Kirchen in Deutschland verbunden ist, und wie schwer es ist, weder Gott noch die Menschen zu beleidigen. Wie wird Euere Seele es ertragen können, den ganzen Tag in zeitliche Geschäfte verstrickt zu sein und in den Gefahren der Sünde zu leben, nachdem Ihr die heiligen

[1]) Martène-Durand, Thesaurus novus anecdotorum 1, 1046.



Bücher und die Reinheit des Gewissens so sehr geliebt habt? Wenn Ihr den Nutzen der Seelen sucht, so beachtet, dass durch diesen Standeswechsel die zahllosen Früchte gänzlich zerstört werden, die Ihr nicht bloß in Deutschland, sondern fast auf der ganzen Welt durch Eueren Ruhm und durch Euere schriftstellerische Thätigkeit ganz sicher bringt. Völlig unsicher aber ist die Frucht, die Ihr im bischöflichen Amte bringen sollt. Beherzigt auch, liebster Bruder, dass unser Orden soeben von schweren Verfolgungen befreit und des Trostes voll ist. Aber was wäre es, wenn er durch Euch in tiefe Trübsal gestürzt würde? Möchte ich doch hören, dass mein geliebter Sohn auf der Todtenbahre liege, bevor er auf den bischöflichen Stuhl erhoben wird'[1]).

Das heiße Verlangen des Generals sollte sich nicht erfüllen. Unter dem 5. Januar 1260 richtete Papst Alexander IV. an den berühmten Lector in Köln ein Schreiben, in welchem er ihm unter Lobsprüchen auf seine Wissenschaft und auf seine Klugheit in den Fragen des praktischen Lebens den ausdrücklichen Befehl ertheilt, sich nach Regensburg zu begeben und dort den bischöflichen Hirtenstab zu übernehmen[2]).

Damit war die Sache erledigt: Humbert hatte sich ebenso zu fügen wie Albert[3]). Vermuthlich erfolgte ungefähr gleichzeitig die Dispens von dem Gelübde der Armut.

Der neue Bischof traf, wie Hochwart, ein Regensburger Chronist im sechzehnten Jahrhundert, auf Grund eines alten Zeugnisses mittheilt, am 30. März 1260, am Dienstag der Charwoche, in seiner Residenz ein[4]). Ein geschickt abgefasstes Weihegedicht auf seinen Re-

---

[1]) Der vollständige Brief bei Petrus de Prussia, Vita 253—256.

[2]) Die Bulle bei Quétif-Echard, Scriptores 1, 168[18]. Darin heißt es zur Charakteristik Alberts: Cum enim de divinae legis fonte adeo salutiferae fluenta doctrinae potaris, quod ejusdem in tuo pectore vigeat plenitudo, tibique praesto sit in iis, quae Dei sunt, judicium rationis, indubitatam spem gerimus, quod ecclesiae praedictae, quae in spiritualibus et temporalibus asseritur multipliciter deformata, cicatrix obduci et ruina per tuae diligentiae studium poterit restaurari. Quocirca tibi mandamus, quatenus nostris, quin potius divinis beneplacitis te coaptans et provisionem acceptans hujusmodi ad ecclesiam praefatam accedas, acturus juxta datam tibi a Deo prudentiam utiliter curam ejus.

[3]) Hermann von Niederaltaich sagt: Albertus episcopus Ratisponensis pro quibusdam criminibus apud sedem apostolicam accusatus, cum se defendere non posset, cessit, eique frater Albertus de Ordine Praedicatorum subrogatur. Mon. Germ. SS. 17, 400, 5—7.

[4]) Bei Öfele, Rerum Boicarum scriptores 1, 207.

gierungsantritt sprach die Begeisterung aus, mit welcher er von den Gutgesinnten empfangen wurde[1]).

Die Aufgabe, welche Albert zu lösen hatte, war keine leichte. Der Zustand des Bisthums war dank der Misswirtschaft seines Vorgängers ein überaus trauriger. Als Albert sein Amt antrat, sagt eine alte Quelle, ‚fand er im bischöflichen Keller keinen Tropfen Wein, im Speicher kein einziges Körnchen Getreide, kurz, weder für sich noch für die Fütterung seiner Pferde irgend etwas, das auch nur den Wert eines Eies gehabt hätte‘. Die Cassen waren vollständig leer[2]). Dem finanziell kläglich gestellten Bischofe war also eine Gelegenheit geboten, sein ökonomisches Talent zu entfalten. In der That gelang es ihm, in der kurzen Zeit seines Pontificates durch musterhafte Verwaltung die sehr beträchtliche Schuldsumme von etwa 450 Pfund abzuzahlen; davon entfielen 100 Pfund auf den Juden Aaron[3]).

Weit bedenklicher war der moralische Zustand seiner Diöcese. Die Bulle Papst Alexanders IV. vom 13. Februar 1259[4]) an den Erzbischof von Salzburg und dessen Suffragane, also auch an den Bischof von Regensburg, entwirft ein trauriges Bild von der tief eingerissenen Sittenlosigkeit des Clerus. Ähnlich spricht sich Albert selbst in seinem Commentar zum Lukasevangelium aus, wo er als Folge der Ausschreitungen im Clerus auch den Abgang der Religion im Volke beklagt[5]).

Um dem Unheil zu steuern, vereinigten sich Anfangs September 1260 Erzbischof Ulrich von Salzburg und seine Suffragane, darunter Albert von Regensburg, zu gemeinsamem Vorgehen auf einer Provincialsynode zu Landau an der Isar. Damit solche, welche sich vergangen hatten und denen von der kirchlichen Behörde die Strafe dictiert war, sich künftig nicht mehr derselben entziehen könnten, wurde festgesetzt, dass das von einem Bischof der Provinz gegen einen Unter-

---

[1]) Dieses Dictamen ritmicum, wie es im Original heißt, ist von Wattenbach im Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit 1872 Juli 7 veröffentlicht worden. Ein Abdruck mit Übersetzung und Erläuterung von Georg Jakob findet sich in den Verhandlungen des hist. Vereins für Oberpfalz und Regensburg 34 (1879) 235—245.

[2]) Mitgetheilt von Hochwart, bei Öfele, Rerum Boicarum scriptores 1, 207.

[3]) Die einzelnen Posten bei Hochwart, aaO.

[4]) Vollständig bei Hermann von Niederaltaich in den Mon. Germ. SS. 17, 400—401.

[5]) Zu Lukas 21, 25—27; opp. 23, 644—645.

gebenen gefällte Urtheil auch von den übrigen Bischöfen aufrecht erhalten werden solle, falls der Betroffene sich in ihre Sprengel begeben würde. Zur Aufbesserung der finanziellen Lage diente ein Beschluss, der allen Äbten und Kirchenvorständen der Salzburger Kirchenprovinz mitgetheilt wurde und den diese ihrem Clerus und Volk öffentlich sollten verkünden lassen. Er lautete dahin, dass alle, welche Pfründen von Kirchen über den Schuldbetrag hinaus, also unrechtmäßig zurückbehielten oder den Neubruchzehnt ohne Ermächtigung sich aneigneten, sammt ihren Bauern und Ministerialen aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen sein und des kirchlichen Begräbnisses verlustig gehen sollten[1]). Zur wirksamen Einschärfung der Residenzpflicht erließ Albert am 14. Juli 1260 ein Statut, dass Domherren, welche während des Jahres dreizehn Wochen lang, ununterbrochen oder getheilt, abwesend seien, keinen Anspruch auf das Chorbeneficium hätten[2]). Übrigens äußerte sich der Bischof in einer Urkunde, die er zwei Tage später zugunsten seines Domcapitels ausgestellt hat, in sehr anerkennenden Ausdrücken über die Tugend und den Eifer seiner Canoniker. Ihre Präbenden waren durch böswillige Menschen und durch langwierige, kostspielige Processe, die sie für die Freiheit ihrer Kirche führen mussten, stark verringert worden. Daher überließ Albert unter dem genannten Datum seinem verarmten Domcapitel die reiche Pfarrei Cham. Damit indes die Pfarrei selbst durch diese Maßregel nicht geschädigt werde, sollte sie stets einen Priester erhalten, der mächtig sei in Wort und That, der, wie durch seine Predigt, so auch durch sein Beispiel lehre und dem das Recht zustehe, nach der Größe der Gemeinde und der Anzahl der Filialkirchen so viele Priester und Cleriker als Gehilfen heranzuziehen, als nöthig sind. Außer den sonstigen canonischen Leistungen, zu denen er verpflichtet ist, sei ihm nur eine mäßige Abgabe an das Capitel aufzuerlegen, damit er für jene Leistungen sowie für die Ausübung der Gastfreundschaft noch hinreichende Mittel habe[3]).

Dem Katharinenspital in Regensburg kam Albert durch eine Urkunde vom 30. Juli 1260 zu Hilfe. Diese Anstalt war über

---

[1]) Janner, Geschichte der Bischöfe von Regensburg 2, 468, mit den urkundlichen Belegen.

[2]) Janner aaO. 473.

[3]) Die ganze Urkunde ist in deutscher Übersetzung wiedergegeben bei Sighart, Albertus Magnus 134—135. Dazu die Urkunde bei Öfele, Rerum Boicarum scriptores 1, 208.

ihre Kräfte belastet; verpflegte sie doch nach einer Bulle Papst Innocenz' IV. aus dem Jahre 1245 250 Lahme, Schwache und Elende[1]). Die Dinge hatten sich seitdem nicht geändert. Auch Albert klagt, dass das Haus von Armen und Nothleidenden überladen sei und nur durch die Hilfe und Beisteuer anderer unterhalten werden könne. Um die Gläubigen zur Mildthätigkeit anzuspornen, ertheilte er den Almosenspendern einen Ablass von vierzig Tagen und den Nachlass eines jährlichen Fastens, wenn solches in der Beicht als Buße auferlegt wäre. Die Beichtväter wurden ermächtigt, von gewissen Reservatfällen, wie Bruch der Gelübde, Misshandlung der Eltern, Unterlassung einer schuldigen Wallfahrt, zu absolvieren, unter der Bedingung, dass als Bußwerke Almosen für das Spital auferlegt würden. Zugleich erneuerte Albert die Ablässe, welche Bischof Konrad IV. für die Getreidespesen verliehen hatte, die für dasselbe Spital in der Diöcese gesammelt wurden, wie er früher schon, am 9. April desselben Jahres, die dem Kloster Waldsassen gewährten Ablässe bestätigt hatte. Eine Verfügung vom 10. Mai 1260 betraf die jährliche Procession nach Prüfening. Dreimal fand sie statt: am Feste des heiligen Georg, am Dienstag in der Bittwoche und am Kirchweihfeste, den 12. Mai. Dieser Tag war meist ein Werktag; es konnten sich daher viele nicht an der Feier betheiligen. Um dieses Hindernis zu beseitigen, verlegte der Bischof das Kirchweihfest für alle Zukunft auf den Sonntag nach Christi Himmelfahrt[2]).

Ein besonderes Augenmerk richtete Albert auf die sittliche Hebung der Klöster, hierbei war ihm der vortreffliche Abt Poppo eine kräftige Stütze. ‚Im Jahre 1260 wurde der Mönch Poppo von Niederaltaich', so erzählt Hermann, der diesem Stift vorstand, ‚zum Abt von Oberaltaich gewählt, ein Mann von großer Einsicht und Frömmigkeit, durch dessen Eifer die Wiederherstellung der klösterlichen Zucht in der Diöcese Regensburg an vielen Orten begann'[3]). Mit dem Abt und Annalisten Hermann von Niederaltaich stand Albert in vertrauten Beziehungen. Hermann hatte sich am Tage der Inthronisation Alberts zu dessen Begrüßung in Regensburg eingefunden und von ihm zur Förderung seines in erfreulichem Aufschwung begriffenen Stifts die Bestätigung und Erweiterung der von Alberts Vorgänger gemachten

---

[1]) E. Michael, Geschichte des deutschen Volkes 2, 191.

[2]) Sighart, Albertus Magnus 135—137. Janner, Geschichte der Bischöfe von Regensburg 2, 470—471.

[3]) Mon. Germ. SS. 17, 402, 29—31.

Schenkung erwirkt. Die Visitation des Klosters Metten hat der Bischof entweder selbst im Jahre 1261 besorgt oder durch Abt Hermann vornehmen lassen[1]).

Dass Albert auch als Bischof das Predigtamt ausgeübt habe, ist an sich sehr wahrscheinlich und wird von späteren Biographen versichert. Selbstverständlich hat er vor dem Volke deutsch gepredigt. Seine gehaltvollen Skizzen, die einen starken Band füllen[2]), schrieb er in lateinischer Sprache. Sie sind trotz aller Knappheit überaus salbungsreich und werfen mehrfach Streiflichter auf die Schäden der Zeit[3]). Am stärksten aber musste auf empfängliche Gemüther das Beispiel des erhabenen Oberhirten wirken, der in seinem ganzen Auftreten jeden Pomp vermied und die Armut seines Ordens nirgends verleugnete. Er entsprach darin dem Statut des Generalcapitels zu Montpellier vom Jahre 1247, worin es heißt: ‚Die Provinciale sollen die dem Orden angehörigen Bischöfe ihrer Provinzen ermahnen, dass sie sich in Kleidung, Schuhwerk und in allem anderen, sofern sie dadurch bei Ausübung ihres bischöflichen Amtes nicht gehindert werden, den Ordensgewohnheiten anpassen, widrigenfalls ihnen keine Brüder als Gehilfen bewilligt und die bewilligten entzogen werden'[4]). Im besondern wird hervorgehoben, dass er seine Visitationsreisen regelmäßig zu Fuß machte. Neben ihm gieng ein Lastthier mit den Büchern und bischöflichen Ornamenten. Er selbst trug Schuhe, wie sie in seinem Orden üblich waren. Das Volk hat ihn daher ‚Bundschuh' geheißen[5]).

---

[1]) Sighart, Albertus Magnus 128—129. Janner, Geschichte der Bischöfe von Regensburg 2, 469—470; 471—472.

[2]) Es ist der dreizehnte in der Ausgabe Borgnets.

[3]) Vgl. zum Beispiel die dritte Predigt für Mariä Geburt (opp. 13, 564), die zweite für das Fest Mariä Himmelfahrt (l. c. 539—540), besonders die Skizze auf den vierten Sonntag nach Epiphanie l. c. 92—95). Dazu Petrus de Prussia, Vita cap. 28; S. 214—223.

[4]) Acta capitulorum generalium 1, 39, 24—27. Mit welcher Rücksicht Albert von seinen Obern behandelt wurde, zeigt der Brief eines Provincials betreffs eines Bruders, dessen culpa jam dudum proclamata et correcta und der trotzdem sich über Zurücksetzung zu beklagen hatte: Noveritis, quod pro eo, quod in obsequio domini Alberti episcopi fuit, cum ipso moram contrahendo, in nullo penitus volumus pregravari, quin immo tam ipsum quam alios fratres, quorum societatem et obsequium dictus dominus episcopus petierit, requisierit suis solaciis et commodis oportuna, volumus esse absque contradictione paratos exibicione devota. Bei Finke, Dominicanerbriefe 20[1].

[5]) Petrus de Prussia, Vita 264. Rudolf von Nymwegen, Legenda pars 2 cap. 3. Chronicon episcoporum Ratisponensium, bei Öfele, Rerum

In der Süßigkeit schriftstellerischen Schaffens auf seinem prächtig gelegenen Schlösschen Stauf, in das er sich gern zurückzog, fand er für viele Verdrießlichkeiten eine Entschädigung. Albert soll als Bischof den großen Lukascommentar mit eigener Hand geschrieben haben[1]). Heimisch hat er sich in der Würde, zu der ihn der Befehl Alexanders IV. erhoben und in welcher er so segensreich wirkte, nie gefühlt. Die stille Ruhe des Ordenslebens, die wissenschaftliche Arbeit und das Lehrfach sagten dem greisen Gelehrten mehr zu, als die Stellung eines Bischofs und Reichsfürsten[2]). Bei den vielfach herrschenden Misständen war er genöthigt mit Strenge vorzugehen. Albert hat es selbst verrathen, dass dies seiner zur Milde geneigten Natur widerstrebte[3]). Der Verkehr mit einem ebenso leichtlebigen wie starrsinnigen Geschlecht war ihm auf die Dauer unerträglich geworden[4]).

Boicarum scriptores 1, 36. Hochwart l. c. 208: Quia vulgus prodigos nobiles mavult, quam doctos, pro tempore locoque liberales, malam gratiam huic Alberto retulit. Nam illum *Ligatum calceum* acclamavit progredientem, quod peronatus Dominicastrorum more obambularet.

[1]) Hochwart, bei Öfele Rerum Boicarum scriptores 1, 207. Dass er damals auch an seinem Werke über die Thiere gearbeitet hat, wird aus der hierfür citierten Stelle (vgl. v. Hertling, Albertus Magnus 13) eher widerlegt als bewiesen. Der Text heißt: Idem autem observant pisces movendo de loco ad locum et quaerendo loca cavernosa versus hiemem, *ita quod expertus sum in villa mea super Danubium,* ubi sunt plurimae cavernae in muris et lapidibus, quod omni anno post aequinoctium autumni congregantur ibi pisces, quos vulgus barbellos vocat, et tanta conveniunt quantitate, quod manibus capiuntur: ita quod *tempore meo* simul bene usque ad decem plaustra manibus ejecerunt incolae loci. Opp. 11, 383—384.

[2]) Vgl. Ptolomäus de Lucca, Historia eccl. lib. 22 cap. 19.

[3]) Nihil enim levius est, quam in humilitate et mansuetudine gubernare subjectos, quamdiu tempora hoc patiuntur. Statim autem, quando multitudo malorum cogit cum severitate et austeritate procedere, tunc, sicut et Moysi res intolerabilis esse videbatur, ita efficitur etiam praelatio ecclesiae intolerabilis, nisi aliquis fastu delectatus velit tolerare vel forte fovere malos sicut faciunt praelati nostri temporis, qui magis vicem habent Sardanapali, quam vicem Jesu Christi. In evang. Lucae 22, 26; opp. 23, 682.

[4]) Resignavit episcopatum propter gentis proterviam et populi vanitatem. In der Chronik des Andreas von Regensburg, bei Öfele, Rerum Boicarum scriptores 1, 36. Hermann von Niederaltaich sagt: Frater Albertus Ratisponensis episcopus fugiens tam magnam curam animarum domino Urbano pape offert voluntariam cessionem. Mon. Germ. SS. 17, 402, 45—46.

Ein Vergleich zwischen dem eigentlichen und dem uneigentlichen Verdienste.

(Meritum de condigno et de congruo.)

Von **Julius Müllendorf** S. J.

Als wir in den Jahren 1885 und 1893 (Jahrg. IX u. XVII dieser Zeitschrift) das ganze geistliche, moralische Leben mit dem heiligen Thomas als ein innig zusammenhängendes Werk der auf Gott hinordnenden Liebe darzustellen versuchten, gelangten wir dem Engel der Schule folgend, wie uns auch heute noch scheint, mit der in dieser Materie wünschenswerten Klarheit zu dem Schlusse: Alle in das Räderwerk des geistlichen Lebens der Liebe Gottes vollständig eingereihten Werke sind für die Erreichung des Zieles, die himmlische Glorie, im eigentlichen Sinne verdienstlich, und in dieser Weise eingereiht sind alle sittlich guten Werke der Gerechten ohne Ausnahme. Es fehlt ihnen keine von den Bedingungen, welche allgemein von den Theologen zu der Verdienstlichkeit im vollen und eigentlichen Sinne erfordert werden.

Nachdem wir nachgewiesen haben, daſs Thomas von Aquin an dieser Lehre constant festhielt, haben wir dieselbe gegen einige Schwierigkeiten, welche bis dahin gegen dieselbe besonders erhoben worden sind, zu vertheidigen gesucht. Nach langem Schweigen ließen sich nun doch einige Stimmen (vor Ablauf des Jahrhunderts) vernehmen, diese Lehre des Aquinaten sei nicht klar, nicht vollständig, nicht zuverlässig, sie werde noch in manchen Punkten bezweifelt oder nicht von allen in gleichem Sinne ausgelegt usw. Dies ist wahrlich zu verwundern oder

vielmehr zu bedauern, da man dadurch entweder nur Staub aufgewirbelt, wo bereits alles geebnet und geklärt ist, oder wenigstens den Punkt nicht genau bezeichnet, in welchem diese Lehre nach der von uns gegebenen Erklärung noch anfechtbar sein soll. Ja geradezu verblüffend wirkt es, wenn man sich einerseits mit der Lehre des Aquinaten einverstanden erklärt, anderseits aber einige Hauptsätze derselben verwirft.

Indem wir uns einstweilen der Besprechung solcher Äußerungen, zu der uns kein besonderer Anlass gegeben wurde, enthalten, möchten wir hier lieber einen Schritt weiter vorwärts thun und das nach Thomas erklärte eigentliche Verdienst dem uneigentlichen (meritum de congruo) gegenüberstellen, um sowohl das eine als das andere wo möglich in ein helleres Licht zu bringen. Insbesondere ist es unsere Absicht, das Verhältnis des eigentlichen wie des uneigentlichen Verdienstes zu dem für das eine wie für das andere etwa erforderten göttlichen Versprechen klarzulegen, um aus dieser Darstellung auf das Wesen und die Unterscheidung dieses doppelten Verdienstes zu schließen.

1. Wirft man einfach die Frage auf, ob ein Versprechen von Seiten Gottes zu dem eigentlichen Verdienste erfordert sei, so genügt es, das Concil von Trient (sess. 6 cap. 16) aufzuschlagen, um zu sehen, dass diese Frage zu bejahen ist. Das Concil stellt ausdrücklich das ewige Leben dar als ‚merces ex ipsius Dei promissione bonis operibus et meritis fideliter reddenda‘[1]). Eine andere Frage aber ist es, wie das Versprechen zu verstehen ist, auf welches das Concil sich hier beruft. Das Verständnis der Tragweite dieses Versprechens wird uns wohl am leichtesten sein, wenn wir den Grund vor Augen behalten, auf welchem die Lehre, die das Concil daselbst ausspricht, beruht. Die Irrlehrer des 16. Jahrhunderts leugneten, wie auch die Ungläubigen unserer Zeit thun, dass der Mensch sich ein wahres, wirkliches, eigentliches Verdienst vor Gott erwerben könne. Ihnen gegenüber lehrt das Concil, dass es ein eigentliches Verdienst vor Gott gebe, und zu diesem Zwecke war es nothwendig, das Versprechen von Seiten Gottes in dem Sinne zu erwähnen, in welchem es zur Erwerbung eines eigentlichen Ver-

[1]) Auch die Wirceburgenses sind der Ansicht, dass das Conc. Trid. mit diesen Worten die göttliche Verheißung nicht nur als eine Thatsache, sondern auch als eine zum eigentlichen Verdienst erforderliche Bedingung hinstellen wollte (Theol. Wirceb. tom. 4 p. 1 disp. 6 cap. 3. art. 1).



dienstes vor Gott erfordert ist. In welchem Sinne ist es erfordert, und wie hat es Thomas in seiner Darstellung des eigentlichen Verdienstes erklärt?

Das eigentliche Verdienst besagt eine Nothwendigkeit, den Lohn zu erhalten. Für Gott gibt es aber dem Geschöpfe gegenüber keine Nothwendigkeit, die er sich nicht selbst auferlegt, daher auch keine Gerechtigkeit, die ein Recht des Geschöpfes im eigentlichen und engern Sinne des Wortes zu berücksichtigen hätte. Zwischen Geschöpfen, die von Natur einander gleich sind, kann die Gerechtigkeit eine Vergeltung fordern, um die durch den geleisteten Dienst gleichsam gestörte Gleichheit wiederherzustellen; dann verlangt sie, daſs die Gleichheit arithmetisch eingehalten, das heißt eine Sache mit einer andern, gleichwertigen ausgeglichen werde. Wo aber keine Gleichheit besteht, kann auch keine Wiederherstellung derselben gefordert werden. Zwischen Gott und dem Menschen besteht nun aber die größte Ungleichheit. Was der Mensch leistet, ist unendlich weniger wert, als was Gott thut; es kommt selbst von Gott und gebürt Gott, und es kann Gott keinen Nutzen schaffen. Wie kann da von einer eigentlichen Gerechtigkeit die Rede sein? Soll Gott sich auf den Menschen beziehen, um in diesem seine Vollendung zu finden, wie der Mensch in Gott? Es wäre Thorheit, etwas dergleichen zu denken.

So lange man also das Werk des Geschöpfes als solches betrachtet, kommt ebenso wenig oder noch unendlich weniger die Nothwendigkeit einer Vergeltung von Seiten Gottes zum Vorschein, als derjenige einen Lohn von jemand beanspruchen kann, der ihm leistet, was er schuldet, oder der auf dem Felde eines andern arbeitet, ohne ein Übereinkommen betreffs des Lohnes getroffen zu haben. Ja, nicht einmal ein Übereinkommen kann der Mensch auf Grund seiner Arbeit mit dem allerhöchsten Herrn treffen, und wenn ein solches abgeschlossen worden wäre und man könnte von Gottes eigener Vollkommenheit absehen, welche verlangt, daſs er es halte, wo wäre ein Höherer zu finden, der zwischen Gott und dem Menschen Recht spräche? Der letzte Grund jener Nothwendigkeit im Verdienste gegenüber Gott ist also nicht in dem Werke des Geschöpfes als solchem und dessen Gleichwertigkeit mit dem Lohne zu finden, wie wenn es sich um ein Verdienst gegenüber einem andern Menschen handelt. Hätten die Irrlehrer nur behauptet, das Verdienst gegenüber Gott könne nicht von derselben Art sein, wie das gegenüber andern Menschen, so hätten sie nicht geirrt, sondern vielmehr die Erhabenheit des Verdienstes vor Gott in

ihr wahres Licht gestellt; sie haben irrthümlich hieraus den Schluss gezogen, dass es überhaupt kein wahres Verdienst vor Gott geben könne.

Dem steht die Thatsache entgegen, dass es dem Werke, gegenüber Gott, an der Nothwendigkeit, den Lohn zu erhalten, nicht fehlt. Gott selbst legt sich dieselbe auf, ihn zu geben. Diese Bedingung ermöglicht das Verdienst vor Gott, und zwar muss er sich äußern als sich selbst verpflichtet, den Lohn zu ertheilen. Die Verheißung, das Versprechen von Seiten Gottes begründet daher das Verdienst, das der Mensch sich vor Gott erwerben kann und macht gewissermaßen das Wesen aus.

Da nun das Concil von Trient das Wesen des eigentlichen Verdienstes vor Gott betonen musste, so konnte es diese wesentliche Grundlage desselben nicht übergehen; es musste die Lehre einschärfen (und sie muss fortwährend den Gläubigen vorgetragen werden): Unser Verdienst ruht auf der Verheißung, die uns von Seiten Gottes zutheil geworden ist.

2. Nun müssen wir aber auf die Frage zurückkommen: Wie ist die Verheißung zu verstehen, welche das Fundament und das Wesen des Verdienstes vor Gott ausmacht? Wie die Offenbarung Gottes überhaupt, so kann auch seine Verheißung entweder in einem engern oder in einem weitern Sinne verstanden werden. Im weiteren Sinne äußert sich Gott und gibt seine Verheißungen durch seine Thaten und Anordnungen, im engern durch sein mündliches oder schriftliches Wort. Von welcher Art muss die Verheißung, das Versprechen Gottes sein, die Grundlage, auf der die Nothwendigkeit, den göttlichen Lohn zu erlangen, beruht?

Gewöhnlich, wenn man von Versprechen Gottes redet, versteht man darunter das Versprechen im engern Sinne; aber Ausnahmen kann es doch geben. Auch nach dem Concil von Trient war die Frage, die wir eben gestellt haben, eine offene. Manche auch nachtridentinische Theologen (bei Suarez, Ripalda 2c.) haben sich dahin erklärt, eine Verheißung Gottes im engern Sinne sei für das eigentliche Verdienst nicht erfordert[1]). Der ansehnliche Theolog aus dem Benedictinerorden B. Pettschacher, der diese Lehre energisch vertheidigt, konnte sich dafür mit Recht auf Thomas, dessen Namen seine

[1]) Vgl. Suarez, De gratia l. 12 c. 17 sq. Ripalda, De ente supern. l. 4 disp. 82 n. 1 sqq. Wie auch immer die verschiedenen hier angeführten Ansichten zu verstehen sein mögen, so konnte doch keine geringere Meinungsverschiedenheit bestehen, als die, von der wir hier handeln.

Theologia universa im Titel führt, berufen[1]). Nirgends, wo von dem eigentlichen Verdienste die Rede ist, erwähnt der englische Lehrer eine promissio oder acceptatio divina, er bedient sich immer nur des Ausdruckes ‚ordinatio divina', womit er die promissio im weitern Sinne bezeichnet. Die Stelle In 2. dist. 27. q. 1. a. 3. ad 4. kann kaum als eine Ausnahme in dieser Hinsicht betrachtet werden, da er sich an dieser Stelle des Ausdruckes promissio zwar bedient, aber auch dem Leser es freistellt, entweder diesen Ausdruck zu gebrauchen (der ja auch in einem weitern Sinne genommen werden kann) oder eine andere Auffassung (Darstellungsweise) vorzuziehen. Die ‚ordinatio divina', Verheißung im weitern Sinne schließt also nach Thomas alles ein, was zur Erwerbung eines eigentlichen Verdienstes von Seiten Gottes erfordert ist.

Diesen Punkt seiner Lehre wollen wir hier in Kürze wiedergeben und erklären.

3. Gott redet und verheißt ebenso wohl und noch mehr durch Thaten und Anordnungen, als durch Worte im engern Sinne. Das auf Gott gerichtete Werk des Menschen ist nun aber nicht bloß ein menschliches Werk, sondern auch ein Werk Gottes, der demselben nicht nur die Fähigkeit verleiht, sondern auch zur Ausführung desselben und zum Gebrauche der verliehenen Fähigkeit mitwirkt. Der Modus, die Richtung desselben (seine Gutheit in der natürlichen und in der übernatürlichen Ordnung), schließlich die Ausführung selbst ist von Gott. Aber eben in dieser Hinsicht (bereits nicht mehr als das Werk des Geschöpfes) betrachtet, als von Gott und auf Gott gerichtet, ist es wesentlich etwas Unvollständiges. Es deutet — das ist die darin enthaltene Sprache Gottes — seiner Wesenheit nach oder wenigstens (wenn von einem einzelnen Werke die Rede ist) durch den Zusammenhang, in welchem es mit der ganzen geistlichen Thätigkeit des auf Gott gerichteten Menschen steht, auf eine Vollendung hin, die es erheischt. Die göttliche Anordnung kann nicht unvollendet bleiben. Gottes Treue und seine Vollkommenheit überhaupt verlangt, daſs das Werk, das auch das seinige ist, zu seiner Vollendung gelange, da er ‚sich selbst nicht verleugnen kann' (2. Tim. 2, 11 ff.), und Gottes Werke vollkommen sind. Die Vollendung aber geschieht in der Erreichung des Zieles, auf welches das Werk gerichtet ist; die Erreichung dieses Zieles macht den Lohn aus.

[1]) Theologia univ. sec. doctrinam D. Thomae Aq. (nach dem Tode des Verf. von Odo Guntrath herausgegeben) Salisb. 1743. tom. I. pag. 489.

Modus autem et mensura humanae virtutis homini est a Deo. Et ideo meritum hominis apud Deum esse non potest nisi secundum praesuppositionem divinae ordinationis, ita scilicet ut id homo consequatur a Deo per suam operationem, quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit; sicut etiam res naturales hoc consequuntur per proprios motus et operationes, ad quod a Deo sunt ordinatae'[1]).

Dass diese Darstellung das Wesen des eigentlichen Verdienstes zeichnet, ist außer allem Zweifel. Denn erstens wird damit die Nothwendigkeit bewiesen, dass die guten Werke, denen es an nichts fehlt, ihren Lohn erlangen. Kann auch von einer Schuld des Schöpfers gegen das Geschöpf keine Rede sein, so schuldet es doch Gott sich selbst, seine Anordnung zu erfüllen und sein Werk zu seiner Vollendung gelangen zu lassen[2]). Zweitens wird dabei von Seiten Gottes Gerechtigkeit eingehalten, nicht jene, welche die aequalitas quantitatis wahrt, wohl aber jene, die sich auf die aequalitas proportionis bezieht, die distributive. Gott verhält sich so zu dem Lohne, den er ertheilt, wie der Mensch zu dem Tugendacte, den er übt. Diese Gerechtigkeit berücksichtigt nur den höhern oder geringern Wert des Tugendactes und bemisst darnach den Lohn[3]). Drittens wird bei diesem Verdienste das Werk des Menschen selbst und zwar, wie gesagt, wegen des ihm eigenen Wertes gekrönt. Der Mensch bietet dabei, wenn auch durch göttliche Mitwirkung, das Seinige; sein Werk verlangt in Anbetracht der ihm innewohnenden Gutheit den ihm zukommenden Lohn[4]).

---

[1]) Summa theol. 1. 2. q. 114. a. 1. in c.

[2]) ,Quia actio nostra non habet rationem meriti nisi ex praesuppositione divinae ordinationis, non sequitur, quod Deus efficiatur simpliciter debitor nobis, sed sibi ipsi, in quantum debitum est, ut sua ordinatio impleatur'. Ibid. ad 3. — Die Nothwendigkeit, von der wir hier handeln, läſst sich in folgendem einfachen Satze zusammenfassen, der einem Ascetiker oder Prediger reichen Stoff zu Betrachtungen bieten könnte: Es ist unmöglich, dass wer Gutes thut, ohne es an etwas fehlen zu lassen, nicht zu seinem Ziele gelange.

[3]) Vgl. diese Zeitschrift 9. Jahrg. 1893 Seite 461 ff.

[4]) ,Homo sic movetur a Deo ut instrumentum, quod tamen non excluditur, quin moveat seipsum per liberum arbitrium, et ideo per *suum* actum meretur vel demeretur apud Deum' (1. 2. q. 21. a. 4. ad 2.) — ,Creatura rationalis seipsam movet ad agendum per libe-

Bei diesem eigentlichen Verdienste also, das mit der vollkommenen Hinordnung der Werke auf Gott zusammenfällt, leitet Thomas die Nothwendigkeit, den Lohn zu erlangen, nicht erst aus einer promisssio oder acceptatio im engeren Sinne, aus einer von dem, was in dem guten Werke selbst von Gott angeordnet ist, verschiedenen Bestimmung Gottes ab. Vielmehr gehört es zum Wesen der eigentlichen Verdienstlichkeit, dass die Nothwendigkeit, den Lohn zu erlangen, die Unfehlbarkeit, womit ihr die Erreichung des Zieles zugesichert ist, in der durch das Werk selbst ausgedrückten Anordnung Gottes, in der aus der That Gottes hervorleuchtenden Verheißung enthalten ist[1]. Die Autorität des Aquinaten und die Erklärungen, die er uns gibt, reichen hier, nach unserm Dafürhalten, zur Entscheidung der Sache vollständig aus.

4. Eine Schwierigkeit, die aus Suarez gegen diese Auffassung erhoben werden könnte, wollen wir nicht unerwähnt lassen. Er sagt (l. c. cap. 18. n. 5), es sei ‚sententia communis theologorum', dass ein göttliches Versprechen dem Werke vorausgehen müsse, damit es de condigno verdienstlich sei; da man unter Versprechen ohneweiters gewöhnlich das Versprechen im engern Sinne versteht, so könnte jemand versucht sein, dieses historische Zeugnis des großen Gelehrten, sowie die Ansicht, die er daselbst im Sinne dieser sententia communis vertheidigt, von diesem Versprechen aufzu-

---

rum arbitrium, unde *sua* actio habet rationem meriti, quod non est in aliis creaturis' (1. 2. q. 114. a. 1. in c.).

[1]) Das ausdrückliche, von der ‚ordinatio intrinseca operis' verschiedene Versprechen könnte, was den Begriff und das Wesen des eigentlichen Verdienstes betrifft, weiter nichts bewirken, als die unfehlbare, nothwendige Verbindung des Werkes mit dem Lohne herstellen. Diese Verbindung besteht aber schon durch die ordinatio intrinseca. Also kann jenes ausdrückliche Versprechen für den Begriff und das Bestehen des eigentlichen Versprechens nicht ausschlaggebend sein. So argumentiert mit Recht Pettschacher aaO.: ‚Si ad completam rationem meriti requireretur ex parte Dei praeter ordinationem intrinsecam operis meritorii ad praemium aliqua promissio vel pactum, esset ex eo, ut in opere meritorio resultaret vis motiva ad praemium infallibiliter connexa cum consecutione praemii; sed haec habetur per ordinationem intrinsecam operis meritorii ad praemium. Ergo'. In demselben Sinne schreibt Paul Mezger von dem uneigentlichen Verdienste: ‚Neque enim ideo (opera) digna sunt praemiari, quia Deus promittit, sed ideo promittit Deus coronam gloriae, quia opera sunt sancta et in Deo facta' (Theol. schol. t. III. tr. 9. disp. 9. a. 2. n. 5).

fassen. Manche Autoren, namentlich Katecheten, verstehen ja auch bis auf den heutigen Tag das zum eigentlichen Verdienste nothwendige Versprechen in diesem Sinne. Dass aber Suarez, der allerdings nicht recht klar zwischen dem einen und dem andern Versprechen unterscheidet, nicht in diesem Sinne verstanden werden muss, scheint mir aus folgenden Anzeichen hervorzugehen. Erstens beruft er sich (n. 6.) für die Ansicht, die er vertheidigt, auf Thomas, der doch gewiss nur das Versprechen im weitern Sinne verlangt. Zweitens kann der Vernunftbeweis, den er (n. 7) vorbringt, offenbar nur dann als gültig angesehen werden, wenn er von dem Versprechen im weitern Sinne verstanden wird; denn die ‚ordinatio divina', von welcher Thomas beständig spricht, bewirkt ebenso wohl, und in einem gewissen Sinne noch besser, als das Versprechen im engeren Sinne, dass der Lohn dem ihn Verdienenden von rechtswegen zustehe als ein debitum justitiae, das der ‚gerechte Richter an jenem Tage' (2. Tim. 4, 8) entrichtet; sie lässt die Verheißung eine freigebige und die Nothwendigkeit, die daraus entsteht, eine von Gott selbst sich auferlegte sein, von welcher die Concilien reden, indem sie dieselbe der ‚condignitas absoluta' eines Verdienstes gegenüber den andern Menschen entgegenstellen. Will jemand schließlich dennoch behaupten, aus cap. 18. n. 14. und dem Vergleiche von Cap. 17 mit 18 bei Suarez gehe hervor, dass er unter der promissio die ordinatio divina nicht immer einbegriffen habe, so können wir doch wenigstens nicht zugeben, dass er jenes historische Zeugnis in diesem Sinne verstanden habe, da er cap. 17 n. 1 auch sagt: ‚Theologi vix inter haec distinguunt'. Wir sind vielmehr überzeugt, dass es in dieser Frage nie eine sententia communis gegeben hat, die der Lehre des Aquinaten widerspricht.

Ob nun schließlich ein eigenes göttliches Decret wenigstens dazu erfordert ist, um das Maß des himmlischen Lohnes, das nach Luk. 6, 38 ein ‚gutes, . . überströmendes' ist, zu bestimmen, gehört eigentlich nicht hieher. Es genügt uns, dass das eigentliche Verdienst des nothwendigen Lohnes ohne ein Versprechen im engern Sinne feststeht. Eine genaue Angabe bezüglich dieses Maßes ist uns auch nicht geoffenbart worden. Übrigens wüsste ich nicht, wie die Forderung eines eigenen göttlichen Decretes auch nur zur Bestimmung des den Werken streng zukommenden Maßes mit der Theorie des Aquinaten über die Verdienstlichkeit in Übereinstimmung gebracht werden könnte. Es mag sein, dass Gott jedem seiner Auserwählten über dasjenige hinaus,

was die Werke verdient haben, aus Freigebigkeit noch vieles hinzufügt, wie es ihm in seiner unendlichen Weisheit und Güte beliebt, da er ja auch Unzähligen die Seligkeit schenkt, die sie sich nicht verdienen konnten. Aber gerade diese fromme Meinung setzt voraus, dass es ein bestimmtes Maß gebe, das dem innern Werte der Werke, dem, womit die Gerechten selbst im Leben ausgemessen haben, entspricht, ein Maß, über das hinaus schon nicht mehr belohnt, sondern geschenkt wird. Es ist zudem allen die Versicherung gegeben worden, es werde ‚nach den Werken vergolten werden‘, was gewiss auch von den miteinander verglichenen guten Werken speciell wahr sein muss und zu dem Schlusse nöthigt, dass die göttliche Weisheit und Gerechtigkeit den Maßstab kennt, nach welchem für jedes Werk wegen seines innern Wertes dieser und kein anderer Lohn bestimmt ist. Mag das Werk, als menschliches betrachtet und dem ‚supra modum in sublimitate aeternum gloriae pondus‘ (2. Cor. 4, 17) gegenübergestellt, noch so gering erscheinen; für Gott und mit seiner Hilfe und nach seiner Anordnung gewirkt, steht es, nach Thomas, zu dem ewigen Lohne in einem ähnlichen Verhältnisse wie der Samen zu dem Baume, der nach den Gesetzen der physischen Ordnung darin enthalten ist[1]. Der Grad der geistlichen Thätigkeit des guten Willens in dem Werke gibt auch in der diesem Baume wesentlichen Höhe das Mehr oder Minder an, zu dem er sich erheben wird. Das debitum recipiendi, welches Thomas dem Verdienste de condigno zuerkennt, wird von der göttlichen Weisheit und Gerechtigkeit nach dem dem Werke innewohnenden Werte abgeschätzt. ‚Dicitur aliquis mereri in condigno, quando invenitur aequalitas inter praemium et meritum secundum rectam aestimationem‘[2].

5. Fügen wir gleich die hier beim Aquinaten folgenden Worte hinzu, um zur Besprechung des *meritum de congruo* überzugehen. ‚Ex congruo autem tantum (dicitur mereri), quando talis aequalitas non invenitur, sed solum secundum liberalitatem dantis munus tribuitur quod dantem decet‘.

---

[1]) ‚Gratia Spiritus sancti, quam in praesenti habemus, etsi non sit aequalis gloriae in actu, est tamen aequalis in virtute, sicut semen arboris, in quo est virtus ad totam arborem. Et similiter per gratiam inhabitat hominem Spiritus sanctus, qui est sufficiens causa vitae aeternae; unde et dicitur esse pignus hereditatis nostrae 2 Cor. 1‘ Sum. theol. l. c. q. 114. a. 3. ad 3.

[2]) S. Thom. In 2. dist. 27. q. 1. a. 3. in c.

Das Werk, um das es sich im uneigentlichen Verdienste handelt, ist nicht in dem vollen, früher erklärten Sinne auf Gott gerichtet. Der Handelnde ist etwa nicht im Stande der Gnade, er hat das letzte Ziel noch nicht durch den Act vollkommener Liebe zu dem seinigen gemacht; oder er ist zwar im Stande der Gnade, aber das gute Werk, das er verrichtet, soll die zu verdienende Wirkung nicht an ihm, sondern an einem andern, oder zwar an ihm, aber für eine Zeit, wo er etwa bereits nicht mehr im Stande der Gnade wäre, erlangen. In allen diesen Fällen kann selbstverständlich von jener Anordnung Gottes, von der wir bisher gehandelt haben, von jener dem Werke innewohnenden Hinordnung auf die Wirkung (den Gegenstand des Verdienstes) keine Rede sein. Eine Verheißung Gottes im weitern Sinne gibt es hier nicht, ein debitum recipiendi besteht ohneweiters nicht; hier ist, wenn die Wirkung erfolgen soll, ein von jener Anordnung verschiedenes göttliches Decret, wenn wir sie als unfehlbar erfolgend kennen sollen, eine Verheißung Gottes im engeren Sinne erfordert. Das Erfordernis des eigentlichen Versprechens ist das charakteristische Merkmal des unfehlbaren uneigentlichen Verdienstes.

Man wird mir einwenden: Wenn das gute Werk, wie allgemein beim meritum de congruo gefordert wird, mit Hilfe der übernatürlichen Gnade geschieht und auf die Erlangung des Gnadenstandes gerichtet ist, so wirkt, auch in dem Sünder, Gott selbst und ist in diesem Werke ebenso wenig wie in dem des Gerechten die Anordnung Gottes zu verkennen, die das Ziel, auf welches sie gerichtet ist, nicht verfehlen kann. — Wir erwidern: Die göttliche Anordnung vorausgesetzt muss allerdings thatsächlich das Ziel, auf welches Gott selbst das Werk richtet, erreicht werden; aber woher wissen wir, dass Gott es auf dieses Ziel richtet, wenn uns der diesbezügliche göttliche Rathschluss, das besondere Decret der göttlichen Barmherzigkeit, das ja in dem sittlichen Werte des Werkes nicht gleichsam eingeschlossen ist, nicht kundgegeben wird? Das übernatürliche Werk des Sünders hat keine aequalitas mit dem Gnadenstande, und darum keine ordinatio interna zu demselben. Dass in der gegenwärtigen Heilsöconomie dem Sünder, so lange er lebt, immer noch unter gewissen Bedingungen Verzeihung gegeben wird, rührt bekanntlich von einem besondern, freien Beschlusse der göttlichen Barmherzigkeit her, den die Vernunft nie mit Sicherheit hätte errathen können, der uns also, wenn wir ihn wissen sollten,

durch eine positive Offenbarung, eine Verheißung im engeren Sinne des Wortes mitgetheilt werden musste, wie es auch wirklich in vielfacher und eindringlicher Weise geschehen ist.

Ohne diese Verheißung (wir wiederholen) ist keine Nothwendigkeit zu erkennen, dass der Lohn erfolgen werde, weil in diesem Werke die ‚aequalitas inter praemium et meritum secundum rectam aestimationem', mithin die ordinatio divina und das debitum recipiendi fehlt. Mit dieser Verheißung haben wir, vorausgesetzt, dass Werk und Verheißung sich genau auf denselben Gegenstand beziehen, das meritum de congruo infallibile[1]). Der Lohn (den man dann, selbst die Gnade zu dem Werke, deren eben diese Verheißung versichert, vorausgesetzt, nur in sehr uneigentlichem Sinne Wirkung nennen darf) kann nicht ausbleiben; aber diese Nothwendigkeit beruht, noch vielmehr als bei dem eigentlichen Verdienste, auf der bloßen Freigebigkeit des Belohnenden; denn vergebens hätte der Mensch alles gethan, was er konnte, wenn Gott nicht durch einen Act besonderer Freigebigkeit dessen Werk unterstützt und angenommen, und nachdem Gott diese Hilfe und Annahme eigens zugesagt hat, schuldet er sie in einem besondern Sinne einzig seiner eigenen Treue und Vollkommenheit, weshalb Thomas dieses Schulden, im Gegensatz zu dem debitum recipiendi des eigentlichen Verdienstes, ein debitum dandi nennt und erklärungsweise hinzufügt ‚secundum quod dantem decet'[2]).

6. Die Richtigkeit dieser Unterscheidung des uneigentlichen von dem eigentlichen Verdienste, die wir unbedenklich als Lehre des Aqui-

[1]) Der Mangel der ordinatio divina deckt sich mit dem, was die Theologen den Mangel der condignitas operis nennen. Daher stimmt Ripalda mit dem im Texte Gesagten vollständig überein, wenn er schreibt: ‚Demus adesse orationem, qualem Deus exigit ad infallibilem ejus impetrationem ex sua promissione antecedenti: tunc non deficit connexio operis ex promissione antecedenti Dei, tamen deficit meritum condignum. Ergo non ex defectu promissionis antecedentis, sed condignitatis operum excludendum est meritum condignum ipsorum' (De ente sup. disp. 94. n. 17).

[2]) ‚Meritum dupliciter dicitur: uno modo actus ille, per quem efficitur, ut ipse agens habeat debitum recipiendi, et hoc vocatur meritum condigni; alio modo ille, per quem efficitur, ut sit debitum dandi in dante secundum decentiam ipsius, et ideo hoc vocatur meritum congrui . . et secundum hoc opera . . ad triplex bonum valent, scilicet ad temporalium consecutionem, ad dispositionem ad gratiam et ad assuefactionem bonorum operum'. S. Thom. Supplem. q. 14. a. 4.

naten ansehen dürfen, konnte von neueren Autoren nur infolge von Missverständnissen verkannt werden, von denen wir einige anführen wollen, um sie abzuwehren.

Erstens folgt aus der erklärten Lehre nicht, dass jede besondere und ausdrückliche, durch positive Offenbarung uns mitgetheilte Verheißung, die sich auf die guten Werke bezieht, immer nur ein meritum de congruo kennzeichnen müsse. Die Offenbarung und Verheißung im engern Sinne kann ja überhaupt dasjenige, was in der Offenbarung im weiteren Sinne schon enthalten ist, vorlegen, um es zu bestätigen und zu bekräftigen. Wer bedenkt, wie träge und unverständig die ins Irdische versunkene Menschheit im allgemeinen sich benommen hat und benimmt, wenn es heißt die Sprache der göttlichen Thaten und Anordnungen zu hören und zu verstehen, der wird sich nicht darüber wundern, dass das positive Wort Gottes, selbst wenn es sich um das Höchste und Wichtigste handelt, woran dem Menschen gelegen sein kann, nichts anders als diese Sprache zum Ausdruck bringt. Was nur mit Aufwand von Zeit und Mühe und nur von der Minderzahl der Menschheit, den Geistiggesinnten, aus den Principien gefolgert wird, das bringt der Posaunenschall des göttlichen Wortes allen leicht und schnell zur Kenntnis. Da Gott den Menschen mit seiner Offenbarung zu Hilfe kommen wollte, war es fast selbstverständlich, dass eine ausdrückliche Verheißung des Höchsten, was der Mensch anzustreben fähig, des Einzigen, was er unbedingt anzustreben verpflichtet ist, nicht ausbleiben konnte. Sie bildet nun die unmittelbare Grundlage der christlichen Hoffnung, dem christlichen Volke zu dessen Belehrung und Aneiferung ganz besonders vorzulegen; aber zur Begriffsbestimmung des eigentlichen Verdienstes im Gegensatze zu dem uneigentlichen ist die ‚ordinatio divina' nicht zu übergehen, vielmehr in erster Linie zu betonen.

Zweitens folgt aus der erklärten Lehre nicht, dass dem meritum de congruo jedes Verhältnis zu dem Lohne, jede Richtung auf denselben abgehe. Das göttliche Versprechen allein kann das Wesen dieses Verdienstes nicht ausmachen, es ist ja wesentlich ein Werk und zwar ein gutes und nach der Lehre aller Theologen übernatürliches Werk. Aber eben wenn das göttliche Versprechen sich auf ein Werk bezieht, wissen wir auch, dass demselben die Richtung auf den Lohn und das Verhältnis zu demselben, die Übernatürlichkeit, nicht fehlen kann. Man beachte wohl, dass unter dem Lohn, von dem hier die Rede ist, bereits nicht die ewige Glorie zu verstehen ist,

die nur durch ein eigentliches Verdienst erworben oder vielmehr vermehrt werden kann, sondern entweder die heiligmachende Gnade oder sonst ein übernatürliches Gut oder ein Gut, das wenigstens auf die himmlische Vollendung Bezug hat. Gleichwie Gott nur einen guten Lohn, das heißt einen Lohn, der irgendwie auf das letzte Ziel sich bezieht, ausstellen kann, so kann er diesen Lohn auch nur für ein Werk, das etwas zur Erreichung dieses Zieles Dienliches zum Gegenstande hat, versprechen. Wenn also der Mensch seinerseits thut, was er kann, um jenen Act zu setzen, auf welchen die göttliche Verheißung sich bezieht, so können diesem Acte die vorher erwähnten Erfordernisse des meritum congruum nicht fehlen. Was ihm sonst fehlen würde, weil es zB. von einem Sünder ausgeht, das ersetzt der in der Verheißung enthaltene Beistand des heiligen Geistes, der allein die Übernatürlichkeit dem Werke gewähren kann. So ahmt das uneigentliche Verdienst das eigentliche gleichsam nach. Immerhin aber musste die göttliche Freigebigkeit in besonderer Weise eintreten, um in dem Werke das Fehlende zu ersetzen. Die Nothwendigkeit, dass der Lohn erfolge, ist in ganz besonderer Weise daraus abzuleiten, dass Gott sich selbst schuldet, das zu gewähren, was er abgesehen von dem innern Werte des Werkes versprochen hat. ‚Quod dantem decet‘[1]).

7. Aber, wird jemand fragen, gibt es denn nicht ohne vorausgehende Verheißung Gottes ein meritum de congruo fallibile, das alle oder wenigstens viele Autoren als bestehend anerkennen? — Wir sind mit der zweiten Bemerkung (n. 6) dieser Frage näher getreten: Wenn das uneigentliche Verdienst doch wenigstens einigermaßen einen inneren Wert besitzt, warum sollte Gott nicht in Anbetracht eines ähnlichen guten Werkes den Gegenstand, auf welchen es sich bezieht, auch ohne Verheißung gewähren können, so dass dieser ein Lohn und das Werk ein Verdienst in noch weiterem Sinne genannt werden könnte? Wir wüssten nicht, dass in der Lehre des Aquinaten ein Grund hiegegen zu finden sei, und eine ziemlich allgemeine Annahme von Seiten der Theologen ist dafür. Sie sagen nämlich, es genüge zum Wesen des meritum de congruo, dass Gott den Lohn mit Rücksicht auf das vorhergehende Werk und wegen desselben ertheile,

---

[1]) Wie dieses ‚abgesehen‘ zu verstehen ist, bedarf wohl nach dem Gesagten keiner weiteren Erklärung. Es versteht sich auch, dass und in welchem Sinne das uneigentliche Verdienst dem eigentlichen in der ratio meriti nachsteht.

wenn auch aus besonderer Freigebigkeit und ohne sich durch ein allgemeines Gesetz oder ein Versprechen dazu verpflichtet zu haben. So Suarez aaO. besonders cap. 36. n. 6, Ripalda aaO. disp. 95. n. 22 sqq. u. a.

In diesem Falle erlangt das Verdienst nicht unfehlbar den Lohn, auf welchen es der Handelnde richtet, weil nicht nur dem Werke jeder nothwendige Zusammenhang mit diesem nach göttlicher Anordnung abgeht, sondern wir auch nicht bestimmt wissen, ob auf diesen die göttliche Verheißung unter den gegebenen Verhältnissen sich bezieht. Letzteres kann der Fall sein, ohne dass wir es wissen; dann ist das meritum objectiv und in sich infallibile, in Bezug auf uns fallibile. So auch, wenn irgend eine Vollkommenheit Gottes verlangte, dass der Lohn unter diesen Verhältnissen in Anbetracht des guten Werkes gewährt werde. Die Fallibilität dieses Verdienstes muss in erster Linie auf unser Nichtwissen zurückgeführt werden. Aber es kann auch sein, dass weder eine göttliche Verheißung, noch irgendwelche göttliche Vollkommenheit in Wirklichkeit verlangt, dass der Lohn erfolge, und dass er dennoch in Anbetracht des vorher gesetzten Werkes aus göttlicher Freigebigkeit gewährt wird. Wir wollen dieses meritum in noch weiterem Sinne durchaus nicht leugnen, obschon ihm sehr viel von der eigentlichen ratio meriti gebricht, und es das meritum de congruo, dem die besondere göttliche Verheißung zu Grunde liegt, nur sozusagen nachahmt. Wir möchten nur fragen, wie sich die oben erklärte Lehre des Aquinaten zu demselben verhält, und damit schließen.

Thomas unterscheidet zwar, so viel wir wissen, nirgends ausdrücklich zwischen einem m. de congruo fallibile und infallibile, aber seine Definition des uneigentlichen Verdienstes schließt ersteres nicht ganz aus. Das ‚quod dantem decet‘ bezieht sich zwar nach unserem Dafürhalten, vorzüglich auf das Halten des ausdrücklichen und aus besonderer Freigebigkeit hervorgegangenen Versprechens, und in diesem Sinne spricht er von einer decentia, welche unbedingt die Gewährung des Lohnes verlangt; aber man kann, wie mir scheint, diesen Ausdruck auch so verstehen, dass bei dieser Belohnung ohne irgend welche Nothwendigkeit das gewährt wird, was geziemend und den Absichten der göttlichen Güte und Vorsehung entsprechend ist[1]).

[1]) Diese decentia ist nach dieser Erklärung eine solche, dass sie nicht einschließt, es sei ungeziemend, wenn nicht gewährt wird. Würde man sie

Es wäre unerklärlich, weshalb Thomas sich über diesen wichtigen Gegenstand nicht weiter ausgesprochen hat, wenn wir nicht annehmen könnten, dass in seinen Ideen das uneigentliche Verdienst ganz besonders durch das gute Werk des Gebetes erworben wird. Das zur Erlangung seines Gegenstandes wirksame Gebet heißt impetratio, und über diese hat er weitläufig gehandelt. Namentlich in 4. dist. 15. q. 4. a. 7. sol. 2. et 3. stellt er die (eigentliche) Verdienstlichkeit des Gebetes der impetratio, der Erhörungskraft desselben, gegenüber. Hier können wir umso mehr erwarten, noch einen Aufschluss zu finden, als auch die andern uneigentlichen Verdienste, die von Sündern durch Liebeswerke und zur Erlangung des Gnadenstandes disponierende Acte erworben werden können, eine Art Gebet einzuschließen scheinen oder wenigstens nach denselben Principien, wie die impetratio, beurtheilt werden müssen. Er sagt daselbst:

Von der Verdienstwirksamkeit des Gebetes ist nichts anderes zu sagen, als von der aller übrigen Werke, die ex caritate geschehen. Außer der Wirksamkeit, zu verdienen, kann aber das Gebet auch die Wirksamkeit haben, zu erflehen. Jene bezieht sich auf das Ziel, das ewige Leben, diese auf den Gegenstand der Bitte. Jene beruht an dem ordo justitiae, so dass das Gebet in sich selbst Grund hat, den Lohn zu erreichen. Die Wirksamkeit zu erflehen dagegen stützt sich auf den ordo misericordiae vel liberalitatis und hängt von dem Beschlusse oder der Freigebigkeit des Gebers ab, der alles nach den Gesetzen seiner Vorsehung auf den Zweck seiner Ehre und des Heiles der Betenden leitet. Verdienstlich ist das Gebet immer, wenn es durch die Liebe auf Gott gerichtet wird; erhört wird es, mag es verdienstlich sein oder nicht, wenn es sowohl an sich als nach seinem Gegenstande mit dem Beschlusse der göttlichen Vorsehung übereinstimmt. Wird jedoch eine oder die andere von den Bedingungen, welche gewöhnlich zu dieser Übereinstimmung erfordert sind, nicht erfüllt, so kann es sein, dass das Gebet nicht erhört wird. Werden alle diese Bedingungen erfüllt (ut oratio fiat 1) pie, 2) ad salutem, 3) pro se ipso, 4) perseveranter), so wird das Gebet sicher erhört, weil es mit dem Beschlusse der göttlichen Vorsehung übereinstimmt.

---

nur in dem andern Sinne verstehen, so wäre jedes m. de congruo wenigstens objectiv infallibile, da es sich von selbst versteht, dass Gott nichts Ungeziemendes thun kann.

Es wird wohl niemand in Abrede stellen, dass in dieser **impetratio** das **m. de congruo** betreffs des Gebetes gezeichnet wird, und das **m. fallibile** darin zu erblicken ist. Sind die Bedingungen, welche der göttliche Beschluss, die so eindringlich und oft wiederholte Verheißung bezüglich der Erhörung, vorausgesetzt, erfüllt, so haben wir das **m. de congruo infallibile.** Ist uns diese Erfüllung nicht bekannt oder sie besteht auch objectiv wirklich nicht, der Gegenstand wird aber dennoch infolge eines besondern Beschlusses der göttlichen Vorsehung in Anbetracht des vorausgegangenen Gebetes (Werkes) gewährt, so haben wir das **m. de congruo fallibile.**

Die sechste Bitte des Vaterunser.

Von **Johannes Heller** S. J.

Die sechste Bitte des Vaterunser hat den Exegeten von jeher Schwierigkeiten gemacht. Was manche zur Erklärung vorgebracht haben, lautet oft sehr hypothetisch, und scheint ihnen selbst nicht ganz zu genügen, da sie zuerst die Schwierigkeit auf die eine Weise zu lösen suchen, dann aber wieder eine andere Art der Lösung vorzuziehen scheinen. In der That befriedigen die Erklärungsversuche fast aller neueren und neuesten Exegeten, soweit ich sie eingesehen habe, keineswegs, ja sie sind geradezu als verfehlt zu bezeichnen. Diese meine Behauptung klingt allerdings sehr zuversichtlich und anspruchsvoll; noch größere Verwunderung dürfte es erregen, wenn ich sage, dass meine hier folgende Erklärung nicht als ein bloßer Versuch, das Problem zu lösen, sondern als die einzig mögliche und richtige Lösung vorgelegt wird.

Vorerst gilt es, das Problem selbst genau zu begrenzen und zu formulieren. Wir behaupten nicht, dass die Gläubigen von jeher im ganzen und großen nicht verstanden haben, um was sie hier bitten. In der fünften Bitte bitten wir um Nachlass der begangenen Sünden; daran schließt sich folgerichtig die sechste Bitte: wir bedürfen nicht nur der Verzeihung unserer bereits begangenen Sünden, sondern auch der B e w a h r u n g v o r n e u e n S ü n d e n. Das ist der Sinn der sechsten Bitte, und wenn wir in diesem Sinne beten, beten wir so wie der Herr uns gelehrt hat. Denn, so sagen wir mit Suarez[1]),

[1]) Bei **Knabenbauer**, Matth. I, 268.

sicher war es der Wille des Herrn, dass wir bei dieser Bitte um alles das bitten, um was man in rechter Weise bitten kann, soweit es durch die Worte ausgedrückt ist, die er uns in den Mund gelegt hat.

Unsere Frage ist nun aber diese: Wie verhalten sich zu diesem Gegenstand der sechsten Bitte die Worte: Μὴ εἰςενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, **ne nos inducas in tentationem**, führe uns nicht in Versuchung? welches ist der durch diese Worte ausgedrückte nächste und eigentliche Gegenstand der Bitte? in welcher Weise ist die Bewahrung vor Sünden zu denken, um welche wir da bitten?

Die richtige Antwort auf diese Frage erst zu finden, darum handelt es sich für mich nicht; sie ist längst gegeben; es nimmt nur Wunder, dass die Exegeten sie übersehen, ignoriert oder ausdrücklich abgewiesen haben. Wir finden sie zB. ausgesprochen von Thomas, im Katechismus des Canisius, im Römischen Katechismus, bei einigen wenigen Asceten, wie bei Ludwig de Ponte; unter den neuesten Exegeten ist sie nur von Fillion vertreten. Die Richtigkeit dieser Antwort exegetisch nachzuweisen, das ist die Aufgabe, die ich mir gestellt habe.

Die Hauptschwierigkeit besteht darin, dass der Wortlaut unseres Textes und besonders das Wort εἰςφέρειν, **inducere** vorauszusetzen scheint, dass Gott der Urheber der Sünde sei; weshalb denn auch die Calvinisten zum Beweise für ihre gottlose Lehre sich auf diesen Text beriefen. Ein Haupthindernis des richtigen Verständnisses für die meisten ist ferner die Voraussetzung, εἰςφέρειν εἰς πειρασμὸν, **inducere in tentationem** heiße soviel als jemanden versuchen, ihn (zum Bösen)) anreizen. Die herkömmliche deutsche Übersetzung: ‚Führe uns nicht in Versuchung' kann wohl auch keinen andern Sinn haben. Da aber Gott niemanden versucht (Jak. 1, 13), so können wir nicht zu ihm sagen: Versuche uns nicht, reize uns nicht zur Sünde. Dieser Schwierigkeit suchte man nun auf verschiedene Weise zu entgehen. Wie wir bei Cyprian[1]) und Augustin[2]) lesen, lautete schon zu ihrer Zeit die sechste Bitte im Lateinischen häufig nicht: **Ne nos inducas**, sondern: **Ne patiaris nos induci in tentationem**, lass nicht zu, dass wir in Versuchung geführt werden. Eine andere Erklärung, die man oft zu Hilfe nimmt, ist die, dass unter Versuchung jene Prüfungen, Leiden und Drangsale zu verstehen seien, womit nach

---

[1]) De orat. Dom. 25 (Migne PL 4, 536).
[2]) De serm. Dom. in monte lib. II, 9, n. 30 (Migne PL. 34, 1282).

dem Ausdruck der hl. Schrift Gott die Seinigen versucht[1]). Diese Prüfungen Gottes können aber kein Gegenstand der sechsten Bitte sein. Denn sie sind ja kein Übel, vor dem wir bewahrt werden sollen. Dann ist an unserer Stelle von Versuchung überhaupt die Rede, ohne Beschränkung auf eine bestimmte Art der Versuchung, somit ist hier die Versuchung, insofern darunter die Anreizung zur Sünde verstanden wird, jedenfalls nicht ausgeschlossen. Überdies erhellt aus dem Zusammenhang mit der vorausgehenden Bitte, dass hier Versuchung zur Sünde gemeint ist. Endlich kann das Wort ‚Versuchung‘ an einer wichtigen Stelle, welche unstreitig eine eigentliche Parallele zu unserm Texte bildet, nur von Versuchung zur Sünde verstanden werden, jene Stelle oder jene Stellen nämlich, an denen die Mahnung Christi an seine Jünger angeführt wird: Betet, dass ihr nicht in Versuchung fallet (nach der üblichen Übersetzung), προςεύχεσθε, ἵνα μὴ εἰςέλθητε εἰς πειρασμόν, ut non intretis in tentationem, Matth. 26, 41. Also muss das Wort ‚Versuchung‘ im Vaterunser dieselbe Bedeutung haben wie in diesen Parallelstellen.

Nach Schanz (zu unserer Stelle) können die Worte der sechsten Bitte nicht verstanden werden von der inneren Versuchung, welche ein directer Reiz zur Sünde ist, da Gott keinen versucht. Aber auch bei der äußeren Versuchung ist die äußere Veranlassung, welche eine Geneigtheit zur Sünde herbeiführen kann, und der dadurch hervorgerufene Reiz zum Bösen zu unterscheiden. Letzteren kann Gott nicht wollen. ‚Wenn man beide Momente auseinander hält, was freilich praktisch nicht immer möglich ist, so braucht man an dem ‚Führe uns nicht in Versuchung‘ keinen Anstoß zu nehmen und das Führen nicht zu einer Zulassung abzuschwächen‘. Wie hat man sich aber die Sache zu denken, so oft die genannte Unterscheidung praktisch unmöglich ist? ist dann doch Gott als Versucher zu denken? Noch ein anderes Bedenken hat die Erklärung von Schanz. Nach ihm ist im Vaterunser nicht die Rede von der inneren Versuchung, vom Reiz zur Sünde. Nun ist aber bei diesem Reiz die Gefahr einzuwilligen viel größer und somit die Hilfe Gottes weit dringender nothwendig, und dennoch sollen wir, nach Schanz, im Vaterunser keine Bitte gerade um diesen Beistand haben?

Mit Recht verwirft Hugo Weiß diese Unterscheidung. Im übrigen legt aber auch er den ‚schweren Nachdruck auf die Versuchung‘, und

---

[1]) ZB. Gen. 22, 1; Deut. 13, 3; Tob. 12, 13.

fasst daneben das Verbum ‚führe (nicht)‘ freier und in weiterem Sinne auf: ‚Gestatte (nicht), dass wir geführt werden‘[1]).

Letztere Erklärung ist so ziemlich allen neueren Exegeten gemeinsam. Ihnen zufolge bitten wir mit den Worten: ‚Führe uns nicht in Versuchung‘ um Bewahrung vor Versuchungen: lass Versuchung nicht über uns kommen, gestatte nicht, dass wir versucht werden.

Wäre diese Auslegung richtig, dann wäre die sechste Bitte nie erhört worden; denn nach dem Sündenfalle gibt es keinen Menschen, der nicht in Versuchung irgend einer Art käme. Gott könnte auch eine Bitte um Bewahrung vor Versuchung nicht erhören, denn er hat die Versuchungen in den Plan der Heilsöconomie aufgenommen, und sie müssen den einzelnen als Mittel zur Tugend und zur ewigen Belohnung dienen. Christus unser Herr ist versucht worden; seinen Aposteln und Heiligen wurde in der Versuchung nur gesagt: ‚Es genügt dir meine Gnade‘. ‚Ein Kampf ist des Menschen Leben auf Erden‘. Denn in den Getauften bleibt die böse Begierlichkeit und gelüstet das Fleisch wider den Geist; die Welt ist nach Gregor d. Gr. ein Ort der Versuchungen, und ‚der Teufel geht umher wie ein brüllender Löwe und sucht, wen er verschlinge‘. ‚Darum, mein Sohn, wenn du in den Dienst Gottes trittst, mache dich auf Anfechtungen gefasst‘. ‚Wer nicht rechtmäßig kämpft, wird nicht gekrönt‘. Ohne Kampf kein Siegespreis. Im Hinblick auf diese Wahrheit muss man sagen: Quandoque bonus dormitat Maldonatus, wenn er den sonderbaren Satz ausspricht: Tutius est non pugnare quam vincere; vielmehr ist in der gegenwärtigen Ordnung mehr Sicherheit für den, der sieget, als für den, der keinen Kampf hat: si vis pacem, para bellum. Keine Versuchungen haben wäre die gefährlichste Versuchung. Nicht besser ist Knabenbauers Behauptung, es sei im allgemeinen besser, Versuchungen zu fliehen und zu meiden, als sie aufzusuchen und herauszufordern. Denn fürs erste können wir eben nicht allen Versuchungen ausweichen und zweitens ist es doch nicht dasselbe, Versuchungen nicht fliehen, nicht fürchten, und: Versuchungen sich freiwillig aussetzen und sie herausfordern. Letzteres wird aber keineswegs empfohlen, wenn wir sagen, Versuchungen, die wir nicht vermeiden können, seien kein Übel, vor dem uns Gott bewahren soll. Zu dem Gesagten ist die schöne Ausführung des Römischen Katechismus (4. Theil 15. Cap.) zu vergleichen. Dort

[1]) Die Bergpredigt. Freiburg i. Br., Herder, 1892. S. 80.



findet man auch, dass es nicht richtig ist, wenn Weiß und Knabenbauer behaupten, die Demuth und das Misstrauen auf die eigenen Kräfte müssen dem Menschen Furcht und Abscheu gegen die Versuchung einflößen; denn wenn der Mensch die Versuchung nicht fürchtet, weil er in derselben auf Gottes Hilfe hofft, so kommen auch da die Demuth und das Misstrauen auf sich selbst zur Geltung.

Nicht die Versuchung zur Sünde ist ein Übel, vor welchem bewahrt zu werden wir Gott anrufen, sondern die Einwilligung in die Versuchung. Demzufolge bitten wir den Vater in der sechsten Bitte um Bewahrung nicht vor Versuchungen, sondern vor der Einwilligung in dieselben. Es bleibt bei dem, was der hl. Thomas lehrt: Et ne nos inducas in tentationem: per quod non petimus, ut non tentemur, sed ut a tentatione non vincamur, quod est in tentationem induci[1]); es bleibt bei dem, was der Römische Katechismus den Pfarrern zu predigen empfiehlt: Wenn man sagt: wir werden in Versuchung geführt, so will damit gesagt werden: wir unterliegen den Versuchungen. Wir bitten hier nicht darum, dass wir überhaupt nicht versucht werden. Um was bitten wir also hier? Dass Gottes Gnade uns beistehe, auf dass wir nicht, von der Hilfe Gottes im Stiche gelassen, durch Vorspiegelungen geblendet in die Versuchungen einwilligen, oder durch Leiden niedergedrückt ihnen nachgeben[2]).

Der Beweis hiefür wird dadurch hergestellt, dass die Texte unter Berücksichtigung des Sprachgebrauchs der semitischen Idiome betrachtet und aus diesem Sprachgebrauch, zunächst dem des Hebräischen, erklärt werden. Der Exeget auch des Neuen Testamentes muss mit den genannten Sprachen gründlich vertraut sein, da so manche Stelle des N. T. ohne jene Kenntnis nicht vollständig richtig verstanden werden kann. Zu diesen Stellen gehört auch die sechste Bitte des Vaterunser und die dazu gehörigen vier Parallelstellen. Maldonat macht überall auf die Hebraismen in den Evangelien aufmerksam. Bei den in Rede stehenden Texten aber hat er den Hebraismus verkannt. Diese Ver-

---

[1]) 2. 2. q. 83 art. 9 in co.

[2]) Dicimur autem induci in tentationem, cum tentationibus succumbimus. — Non erit difficile scire, quid in hac precationis parte postulemus. Nec vero petimus, ne omnino tentemur. — Quid hic igitur petimus? Ne divino praesidio deserti tentationibus vel decepti assentiamur, vel cedamus afflicti: ut praesto sit nobis Dei gratia. Part. 4, cap. 15, n. 11 14. Cf. Aug. ep. 130 al. 121 ad Prob. cap. 11 (Migne PL. 33, 502).

kennung des hebräischen Sprachgebrauches ist an den irrigen und misslichen Auslegungen schuld.

Zuerst müssen die vier Parallelstellen, oder vielleicht besser, die eine, viermal vorkommende Parallelstelle behandelt werden. Nämlich die Worte des Herrn zu den Jüngern auf dem Ölberg: Προςεύχεσθε, ἵνα μὴ εἰςέλθητε εἰς πειρασμόν; **orate, ut non intretis in tentationem.** Mt. 26, 41; Mc. 14, 38; Lc. 22, 46; προςεύχεσθε μὴ εἰςελθεῖν εἰς πειρασμόν Luc. 22, 40. Bemerkenswert ist, dass Christus diese Mahnung öfter wiederholte, wie aus Lukas ersichtlich ist; das letztemal in dem Momente, als eben Judas an der Spitze der Schergen heranschritt.

Was heißt εἰςελθεῖν εἰς πειρασμόν, **intrare in tentationem?** Nach Maldonat, Schanz, Knabenbauer usw. werden die Jünger aufgefordert zu beten, dass keine Versuchung an sie herantrete oder über sie komme, dass sie nicht versucht werden. Hienach wäre also εἰςελθεῖν soviel als πειρασμοῖς περιπίπτειν (Jak. 1, 2), **incidere in tentationes,** wobei eine Hingabe des Willens ausgeschlossen ist, wie bei λῃσταῖς περιπίπτειν (Luk. 10, 30). Diese Erklärung ist begreiflich, als Consequenz zu der Auslegung von Mt. 6, 13. Ist sie aber richtig? Ich antworte: Nein. Denn erstens konnte doch der Herr seine Jünger nicht auffordern, um Abwendung dessen zu beten, was bereits unabwendbar geworden war. Die Traurigkeit und Angst des Meisters war für die drei Jünger, die Zeugen derselben waren, eine schwere Versuchung, und diese war schon eingetreten; die Gefangennahme, die Leiden und der Tod Jesu waren für dieselben eine immer mehr sich steigernde Gefahr, an ihm sich zu ärgern, aber nachdem er mit den Worten: ‚Nicht mein Wille geschehe, sondern der deine', endgiltig alles auf sich genommen hatte, war die Versuchung unausbleiblich, und doch wiederholte er, gerade in dem Augenblicke, als die Schar der Schergen mit dem Verräther bereits herantrat, noch dieselbe Mahnung: ‚Betet, dass ihr nicht in Versuchung eingehet'; da blieb doch nichts anderes übrig, als dass sie um die göttliche Hilfe bitten, in der bereits eingetretenen und unabwendbaren Versuchung nicht zu unterliegen, in sie nicht einzuwilligen; einen andern Sinn können die Worte Jesu in dieser Situation nicht haben.

Es kann aber auch aus dem Sprachgebrauch des Hebräischen und der verwandten Sprachen gezeigt werden, dass **intrare in tentationem** nichts anderes heißt, als: die Versuchung mit freiem Willen annehmen, in sie eingehen, einwilligen.

Dem εἰςελθεῖν εἰς entspricht im Hebräischen regelmäßig בּוֹא בְּ, dessen erste und ursprüngliche Bedeutung ist: eingehen, hineingehen; und zwar nicht bloß eingehen in einen Raum oder in das Innere eines materiellen Gegenstandes, sondern auch mit seinem Willen in etwas, in eine Handlung eingehen, in ein Geschäft sich einlassen, in etwas einwilligen, ein Bündnis eingehen und ähnliches. Dem hebr. בּוֹא in den angeführten Bedeutungen ganz adäquat sind im Syrischen ʿal, im Arabischen daḫala, die darum auch regelmäßig in den alten Übersetzungen für בּוֹא gesetzt werden. Zum Beweise des Gesagten einige Beispiele. 1 Sam. 25, 26 (Abigail zu David): מְנָעֲךָ יי מִבּוֹא בְדָמִים, ,Der Herr hat dich zurückgehalten von dem Eingehen in eine Blutvergießung', er hat dich behütet davor, dass du dich in eine Blutthat einlassest, oder dass du eine Blutschuld auf dich nehmest; ebd. V. 33 (David zu Abigail): כְּלִתִנִי מִבּוֹא בְדָמִים ,Du hast mich abgehalten, mich auf das Blutvergießen einzulassen'. Hieher gehören viele Stellen, in denen das Eingehen eines Bündnisses durch בּוֹא בְּ ausgedrückt wird, zB. Jer. 34, 10: ,alle Fürsten hörten es, und das ganze Volk, welches in den Bund einwilligte', Vulg. qui inierant pactum, hebr. וְכָל־הָעָם אֲשֶׁר־בָּאוּ בַבְּרִית; Ez. 16, 8: וָאָבוֹא בִבְרִית אֹתָךְ ,ich bin in ein Bündnis mit dir getreten'; so auch 2 Chron. 15, 12, 1 Sam. 20, 8 u. a.; weiter die Stellen, wo es heißt, dass man sich auf einen Eid eingelassen, einen Eid geschworen habe, בּוֹא בְּאָלָה oder בּוֹא אָלָה zB. Ez. 17, 13, Neh. 10, 30. In demselben Sinne wie בּוֹא werden einigemale auch עָבַר und עָמַד verwendet, zB. Deut. 29, 11: לְעָבְרְךָ בִּבְרִית יי ,dass du eintretest in den Bund des Jahveh'; 2 Kön. 23, 3: וַיַּעֲמֹד כָּל־הָעָם בַּבְּרִית ,das ganze Volk willigte in das Bündnis ein', Vulg. acquievit pacto; Koh. 8, 3: אַל תַּעֲמֹד בְּדָבָר רָע ,lass dich nicht in eine schlechte Sache ein', ,willige nicht in etwas Böses' (nach Fr. Delitzsch' annehmbarer Deutung). Zu vergleichen ist auch der Gedanke, ,eine Religion annehmen', ,in sie eintreten', ausgedrückt im Syrischen durch ʿal, im Arabischen durch daḫala, welche beide Verba wie gesagt, in ihren Bedeutungen sich mit בּוֹא decken; syrisch ʿal bthauditha dṭajjājē ,eintreten in die Religion der Araber', Barhebr. bei Kirsch-Bernstein, Chrest. syr. p. 17; ,wenn du siehst, wie die Menschen in die Religion Allahs eintreten, jadḫulūna fi dīni-llāhi, Kor. 110, 2.

Nach allem diesem kann kein Zweifel mehr sein, dass εἰςελθεῖν εἰς πειρασμὸν einen anderen Sinn nicht haben kann, als: ,in Versuchung eingehen, einwilligen'.

Dieses Zeitwort ‚einwilligen‘ ist nun in der sechsten Bitte des Vaterunser als im Causativ stehend zu denken; mit andern Worten: εἰςφέρειν ist das Causativ von εἰςελθεῖν, inducere das Causativ von intrare. Das Causativum bedeutet: bewirken, dass einer jene Handlung vollbringt, die durch die Wurzel des Zeitworts ausgedrückt ist, zB. gehen, Causativ: machen, dass einer geht = ihn führen oder schicken; hineingehen, Causativ: bewirken, dass einer hineingeht = hineinführen usw. Nun gibt es Beispiele, in denen das Causativ nicht ein positives Bewirken der Handlung eines andern, sondern ein mehr negatives Geschehenlassen, ein Nichthindern bezeichnet; so Ex. 22, 17: מְכַשֵּׁפָה לֹא תְחַיֶּה ‚eine Zauberin lasse nicht leben‘; Num. 22, 33: הֶחֱיֵיתִי ‚ich hätte die Eselin am Leben gelassen‘; Isai. 32, 6: לְהָרִיק נֶפֶשׁ רָעֵב ‚um die Seele des Hungrigen leer zu lassen‘. Vgl. außerdem Num. 31, 15 18; Is. 60, 11. Auf unsern Fall angewendet, würde diese Art des Causativums den Sinn ergeben: ‚zulassen oder geschehen lassen, dass einer in Versuchung einwilligt‘. Doch sagt mir diese Deutung nicht recht zu, und die angeführten Beispiele stimmen nicht ganz zu unserm Falle. Daher bleibe ich lieber bei der zuerst erwähnten Function des Causativums, nur mit der Modification, dass im Falle der Negation einer Handlung, die im Causativ steht, diese Negation das eigentliche Object der bewirkenden Ursache ist: positiv bewirken, dass eine Handlung nicht geschieht; also in unserem Falle: machen, dass wir nicht in Versuchung einwilligen. Ein sehr instructives Beispiel hiefür bietet uns 3 Kön. 2, 6: לֹא־תוֹרֵד שֵׂיבָתוֹ בְּשָׁלוֹם שְׁאֹל, David zu Salomo: ‚Handle nach deiner Weisheit, und sorge dafür, dass sein (Joabs) graues Haar nicht ungestraft in die Unterwelt hinabkomme‘; Vulg. non deduces canitiem eius pacifice ad inferos. Dazu vgl. V. 9: וְהוֹרַדְתָּ אֶת־שֵׂיבָתוֹ בְּדָם שְׁאוֹל ‚mache, dass sein (Semeis) graues Haar mittelst Todesstrafe in die Unterwelt hinabkomme‘; Vulg. deduces canos eius cum sanguine ad inferos.

Stellen wir den ersteren Satz in V. 6 und seine Construction in Vergleich mit unserer sechsten Bitte und ihrer Fassung. Nehmen wir in beiden Texten die Negation weg, wie lautet dann wörtlich das, was einerseits Salomon auf Davids Mahnung nicht thun soll, und was andererseits Gott auf unsere Bitte nicht thun soll? Die Antwort auf das erstere ist: den Joab ungestraft in den Scheol hinabführen. Dabei läßt sich nichts denken, da ‚ungestraft‘ und positives ‚Hinabführen in die Unterwelt‘ einander ausschließen. Anders ist es

beim V. 9, wonach Salomon den Semei mittels Todesstrafe in die Unterwelt hinabschicken soll; aber in V. 6 kann (pacifice) deducere nicht mit ‚Hinabführen‘ gegeben werden. Nehmen wir nun ebenso im Vaterunser die Negation weg, wie lautet wörtlich das, was Gott auf unsere Bitte nicht thun soll? Antwort: uns in Versuchung, in Sünde einführen. Das kann ebenso wenig gedacht und gesagt werden. Wie also oben deducere nicht mit positivem ‚Hinabführen‘ gegeben werden kann, so hier inducere nicht mit positivem ‚Hineinführen‘. Dort haben wir das Factitivum von descendere ‚hinabsteigen‘, und hier das Causativum von intrare, ‚eingehen‘. Salomon soll nach Davids letztem Willen machen und bewirken, dass Joab nicht ungestraft in den Scheol hinabsteige und Gott soll zufolge unserer Bitte machen und bewirken, dass wir in keine Versuchung einwilligen.

Das Causativ kann auch anders als durch den Causativ- oder Intensivstamm (Hiphil oder Piel) des Zeitwortes ausgedrückt werden; es kann auch durch ein übergeordnetes Zeitwort ersetzt werden, wie 1 Sam. 25, 26 33 durch מָנַע bezw. כָּלָא: ‚Du hast mich abgehalten von dem Eingehen in eine Blutthat‘, wo es im hebräischen Texte auch heißen könnte: V. 33 לֹא הֲבֵאתַנִי ב׳, V. 26 לֹא הֲבִיאֲךָ ברמים.

Das Causativum ist oft auch nur implicitum, und nicht aus der entsprechenden Verbalform, sondern nur aus dem Zusammenhange ersichtlich. Das ist u. a. der Fall in Ps. 41, 12, wo zu lesen ist: ‚Dass du an mir Gefallen habest, erkenne ich daran, dass [du machest, dass] mein Feind über mich nicht jubeln kann‘. Derselbe Gedanke steht auch im Ps. 30, 2, aber hier mit der Causativform des Zeitworts ‚jubeln‘, ‚frohlocken‘: ‚Hoch preise ich dich, Herr, dass du mich errettet, und bewirkt hast, dass meine Feinde über mich nicht frohlocken können‘: וְלֹא שִׂמַּחְתָּ אֹיְבַי לִי. Ähnlich haben die Worte Jesu am Ölberg: orate ne intretis in tentationem, ein Causativum implicitum: ‚Betet [zu Gott, auf dass er mache], dass ihr in Versuchung nicht einwilligt‘; wo es eben so wie im Vaterunser, ohne Änderung des Sinnes heißen könnte: Orate [Deum], ne vos inducat in tentationem.

Bei dieser unserer Erklärung sind alle Wenn und Aber überflüssig, und braucht es keine Unterscheidungen, Clauseln und Einschränkungen, wobei doch oft manche Unklarheit bleibt, während alle ohne Schwierigkeit die sechste Bitte verstehen, wenn sie lautet oder doch diesen Sinn hat: ‚Und gib, dass wir in keine Versuchung einwilligen‘, oder: ‚Und lass uns nicht in Versuchung einwilligen‘.

Recensionen.

La Mère de Dieu et la Mère des hommes d'après les Pères et la Théologie. Par le P. J. B. Terrien S. J. Paris, P. Lethielleux Libraire-Editeur. Première Partie. La Mère de Dieu. Tome premier XXIII, 396; Tome second 430.

Trotz der reichhaltigen Literatur über Maria, die Mutter des Herrn, gehören gründliche Mariologien zu den seltenen Erscheinungen. Viele Schriften befassen sich nur mit einzelnen Vorzügen der Gottesmutter, andere beabsichtigen mehr die Pflege der Andacht und des Vertrauens auf sie, sind deswegen ganz ascetischen Inhaltes, wieder andere sind rhetorische Leistungen, die die Dogmen voraussetzen, nicht beweisen: Werke, die alle Vorzüge Mariens in ihrem organischen Zusammenhange allseitig und eingehend beleuchten und begründen und gegen Einwendungen vertheidigen nach allen Anforderungen echt theologischer Wissenschaft finden wir, wenigstens in der Neuzeit, wohl wenige. Namentlich muss man an so manchen mariologischen Schriften den Mangel an Kritik tadeln im Gebrauch der Väterstellen zur Begründung der verschiedenen Vorzüge Mariens. Auf guten Glauben hin werden sie aus älteren Werken abgeschrieben, und will man sich über ihre Herkunft versichern, findet man sie in den echten Werken der betreffenden Väter nicht. Daher kann nicht genug Vorsicht gerade nach dieser Richtung hin in der Mariologie empfohlen werden. Diesen Mangel an Sichtung der brauchbaren Väterstellen beklagt der Verfasser des oben angeführten Werkes und verspricht deswegen in der Auswahl des zu verwendenden Materials sorgfältig und gewissenhaft alle Stellen zu prüfen und nur aus echten Quellen zu schöpfen, und er hat hierin Wort gehalten. P. Terrien, der sich schon durch andere vorzügliche Werke, wie **La grace et la glorie ou la Filiation**

adoptive des Enfants de Dieu étudiée dans sa realité, ses principes, son perfectionnement et son couronement final 2 Bde in 8; s. Thomae Aq. doctrina sincera de unione hypostatica Verbi Dei cum humanitate amplissime declarata usw. einen nicht unbedeutenden Namen in der Theologie erworben hat, bietet darin eine eingehende Mariologie in wissenschaftlicher Form, die aber dem Verständnis gebildeter Laien angepasst ist, ja er hat diese beinahe mehr im Auge als die Fachgelehrten, deswegen werden die Belegstellen aus den Vätern und den großen Theologen gewöhnlich in französischer Übersetzung gegeben. Die Eintheilung des Werkes, das auf 4 Bände berechnet ist, wovon aber erst zwei vorliegen, in zwei Theile: Maria, die Mutter Gottes, und Maria, die Mutter der Menschen, ist ganz sachgemäß und sehr passend, denn alles, was sich zur Ehre und zum Lobe Mariens oder von ihrer Bedeutung im Heilsplane Gottes sagen lässt, kann man unter diesem doppelten Gesichtspunkte unterbringen. Er beweist nun im ersten Buche (I, 1 — 115) gründlich das katholische Dogma, worin wir Maria als Mutter Gottes begrüßen, und entwickelte eingehend den schönen Gedanken des hl. Johannes von Damaskus (de fid. orthod. III, 12), dass dieses Dogma der kurze Inbegriff und Ausdruck der ganzen christlichen Lehre von der Menschwerdung des Sohnes Gottes sei. Kein Wunder, dass das Bekenntnis desselben im 5. Jahrhundert ebenso das sichere Kennzeichen und Losungswort der Rechtgläubigen den Irrlehren gegenüber war, wie im 4. Jahrhundert das ὁμοούσιον des Nicänum.

Nach Feststellung des Dogmas zeigt er im 2. Bd. (S. 115 bis 213), wie innig dadurch Maria mit dem menschgewordenen Sohn Gottes verknüpft ist. In den gleichen göttlichen Plan, der die Menschwerdung des Sohnes Gottes bestimmt, ist dessen Mutter aufgenommen und daher, wo immer von ihr die Rede ist in der hl. Schrift, und gleichsam schon im Anfang derselben, im sogenannten Protoevangelium, erscheint sie mit ihrem Sohne vereinigt: ja einige Väter stehen nicht an zu erklären, ohne Christus wäre Maria gar nicht in das Dasein getreten. Daraus ergibt sich die einzige Größe Mariens: unvergleichlich steht sie da als Mutter des Herrn über alle Engel und Heiligen, die ja nur Diener Gottes sind. Die Erhabenheit dieser Würde wird nun des weiteren entwickelt, namentlich aus dem ganz intimen Verhältnis Mariens zu den drei göttlichen Personen. Es dürfte vielleicht manchen Leser interessieren zu vernehmen, dass Maria trotz ihres innigen Verhältnisses zum hl. Geiste vielleicht nie oder äußerst selten in den ersten acht Jahrhunderten der Kirche Braut des hl. Geistes genannt wird. Nicht selten finden wir sie in den Schriften des christlichen Alterthums als Braut des Sohnes begrüßt: aber mit

Recht betont der Verf. diese Bezeichnung Mariens nicht gar zu sehr, um deren Würde und Größe zu schildern, wie es neuerer Zeit ein um die Mariologie sonst hochverdienter Theologe (Scheeben) gethan; denn wenn der Name Mutter Gottes, Mutter Christi ihre hohe Würde nicht hinreichend zeigt, so wird der Name Braut Christi, der doch nur in analogem Sinne Mariä zukömmt, dieselbe nicht mehr beleuchten. Es entsteht nun die Frage, ob die Mutterschaft Mariens höher stehe an Wert als die Kindschaft Gottes, welche die heiligmachende Gnade verleiht. Es fehlt nicht an Stimmen und Gründen, welche für eine verneinende Antwort zu sprechen scheinen; doch viel befriedigender ist die Lösung, die der Verf. mit Suarez (de myster. vit. Chr. d. 1 s. 2) gibt. Nimmt man die Mutterschaft Gottes nur an und für sich (praecise), sozusagen rein materiell, dann ist die Kindschaft Gottes ihr vorzuziehen. Betrachtet man sie aber mit all den herrlichen Gnadenvorzügen, die sie selbstverständlich und nach den weisen und liebevollen Anordnungen der göttlichen Weisheit in sich schließt, so ist kein Zweifel, dass sie den Vorzug vor der Kindschaft Gottes hat. Aufgefallen ist es uns, dass der Verf. die von Ripalda vertretene und auch von Scheeben bevorzugte Ansicht nicht berücksichtigt, dass nämlich die Mutterschaft Gottes eine an und für sich unmittelbar heiligende Würde sei[1]). Bei der Gelegenheit bespricht der Verf. den Vergleich, den manche Prediger zwischen der Würde Mariens und dem Priesterthum anstellen und diesem gewissermaßen den Vorzug vor jener einräumen, da ja der Priester tagtäglich das Brot in den Leib des Herrn verwandelt, während Maria nur einmal den Herrn geboren. Klar zeigt er, wie dieser Vergleich nicht zutrifft, um daraus die höhere Würde des Priesterthums zu folgern. Denn 1. hat Maria dem Sohne Gottes wirklich ein neues Sein, die menschliche Natur verliehen, während durch die Wandlung des Brotes dem göttlichen Erlöser eigentlich kein neues Sein, sondern nur eine neue Gegenwart, die Gegenwart unter den Brotesgestalten zutheil wird. 2. War Maria als Mutter wirkliche Ursache (causa principalis) der menschlichen Natur, die der Sohn Gottes angenommen; der Priester ist aber nur werkzeugliche Ursache (causa instrumentalis) der Wesensverwandlung. 3. Hat Maria dem Sohne Gottes jenes Fleisch und Blut gespendet, das er zum Opfer brachte: der Priester erneuert nur auf unblutige Weise jenes Opfer, daher 4. setzt das Priesterthum die Mutterschaft Mariens voraus; diese hängt nicht von jenem ab (S. 252 ff.).

Aus der hohen Würde Mariens ergibt sich von selbst deren Gnadenfülle, die den Gegenstand bildet des 3. B. (S. 213—335).

---

[1]) Bd. II S. 214 erwähnt er diese Frage, aber nur vorübergehend und in einer Anmerkung.

Er führt dafür verschiedene Gründe an, die, wir möchten sagen, selbstverständlich sind, und erläutert sie durch passende Zeugnisse aus den Schriften der Väter. Nur zwei Regeln wollen wir kurz berühren, deren sich dieselben bei Beurtheilung des Gnadenschatzes Mariens bedienen. Nicht wenige stellen den Grundsatz auf: All die Gnaden und Vorzüge, die sich vertheilt unter den Heiligen finden oder die Gott je einem der Heiligen gegeben, finden sich in ihr gesammelt und geeint, und wenn nicht auf dieselbe Weise, doch gewiss auf höhere Art. Ave, gratia plena, sagt schon Petrus Chrysologus serm. 143, quia singulis gratia se est largita per partes; Mariae vero simul se totam dedit gratiae plenitudo. Ist diese Regel in unbeschränktem Sinne annehmbar? Der Verfasser glaubt einige Ausnahmen machen zu müssen. Erstens jene Vorzüge hat sie nicht, die mit ihrem Stande als viator oder mit ihrem Geschlechte nicht verträglich waren, wie die perennierende Anschauung Gottes, die priesterliche Würde usw. Zweitens sind ihr auch nicht die Vorzüge zuzuschreiben, die ganz specieller Art sind und nur einzelnen Heiligen zugekommen sind, wie zB. das Leben fristen ohne jegliche Speise mit Ausnahme der Eucharistie. Mit der dritten Einschränkung, die einige Theologen befürworten, dass sich nämlich dieser Grundsatz nur auf die heiligenden Gnaden (gratiae gratum facientes) beziehe, nicht aber auf die außerordentlichen Charismen (gratiae gratis datae) ist er nicht einverstanden. Wir glauben aber doch, dass in der Anwendung dieser Regel eine gewisse Nüchternheit gerathen ist und man nicht alle möglichen Wundergaben a priori ohne wirkliche Bestätigung des christlichen Alterthums der Gottesmutter zuschreiben soll: worin Christ. Vega S. J. freilich zu weit gegangen ist. Der Verf. scheint doch auch dieser Ansicht in der That nicht ganz abgeneigt zu sein: daher seine zweite Beschränkung. Die zweite Regel um den Gnadenschatz Mariens zu bemessen, entnimmt der Verf. aus der Art und Weise, wie gewiegte Theologen der Schule und auch früherer Jahrhunderte die verschiedenen Vorzüge Mariens zu beweisen pflegen. Gestützt auf die Worte Fecit mihi magna qui potens est (Luc. 1, 49), schreiben sie diesem Wunderwerke der Gnade mit großer Zuversicht alles zu, was ihrer erhabenen Würde angemessen zu sein scheint, was diese anständigerweise erheischt, um ihrer Bestimmung auf Gott geziemende Weise zu entsprechen, vorausgesetzt, dass der Vorzug, um den es sich handelt, nicht im Widerspruch stehe mit dem Stande Mariens als Geschöpf und Weib, oder mit andern Eigenschaften, die ihr nach der Offenbarung sicher zukommen. In Anwendung dieser Regel gehen große Verehrer Mariens soweit, dass sie, wie der alte Verfasser der schönen einstens dem hl. Augustinus oder Hieronymus zugeschriebenen Rede de assumptione b. M. V. (unter den unechten

Werken des hl. Augustin bei Migne P. L. XL, 1144), dieselbe erweitern und sagen (n. 3): **Si non Mariae, congruit tamen filio, quem genuit.** Auf Grund dieser Regeln läſst sich einigermaßen die Fülle an Gnaden und Vorzügen ermessen, die das christliche Alterthum mit beredtem Munde der Gottesmutter zuschrieb.

Nachdem der Verf. so in nur allgemeinen Zügen den Gnadenschatz begründet, geht er auf die einzelnen Vorzüge Mariens über und zeigt, wie dieselben alle in ihrer Mutterwürde wurzeln, daraus sich erklären und beweisen lassen. Und fürwahr, die Väter und Theologen, wenn sie darüber das christliche Volk unterweisen, berufen sich immer auf die Glaubenslehre Maria ist Gottesgebärerin als auf den letzten Grund, der alles erklärt, ja selbstverständlich erscheinen läſst. Er beginnt mit ihrer unbefleckten Empfängnis (B. 4 S. 335—392) und nach einer lichtvollen Erklärung der katholischen Lehre von der Erbsünde beweist er die Bewahrung Mariens von dieser Makel mit Übergehung aller andern Gründe aus dem Verhältnis zu ihrem Sohne als Mutter: dieses erheischte, daſs sie an der von ihrem Sohne bewirkten Erlösung auf das vollkommenste theilnehme, nämlich wie Scotus treffend zeigt, **redemptione anticipata.** So werden der Reihe nach im 2. Bande die so vielen und herrlichen Vorzüge Mariens begründet und erläutert. Es ist nach dem Gesagten nicht nothwendig, in das Einzelne einzugehen. Nur möchten wir bezweifeln, ob man so sicher unter die Vorzüge Mariens den Gebrauch der Vernunft vom ersten Augenblicke ihres Daseins an anrechnen kann. Der Verf. gibt sich zwar alle Mühe, diese Ansicht zur Geltung zu bringen und wenigstens sehr wahrscheinlich darzustellen nach dem Vorgange großer Theologen. Denn dieser Ansicht sind der hl. Alfons Liguori, der hl. Bernardin von Siena, der hl. Franz von Sales, Suarez, Vasquez, Salmeron usw. Der Hauptbeweis läſst sich auf diesen Schluſs zurückführen: All die Vorzüge, die Gott einzelnen Heiligen verliehen, hat er gewiſs seiner Mutter nicht vorenthalten, nach der im 1. Bande S. 303 ff. aufgestellten Regel. Nun hat der Herr den hl. Johannes, seinen Vorläufer, nach Luc. 1, 41 mit dem Gebrauche der Vernunft im Mutterschoße ausgezeichnet. Also dürfen wir das Gleiche von Maria annehmen, ja mit noch viel mehr Recht, weil sie etwas mehr, Mutter des Herrn, sein sollte. Beide Prämissen aber scheinen uns in einer so weiten Ausdehnung nicht hinreichend stichhaltig, um eine so wunderbare Ausnahme gegen das merkwürdige und auffallende Stillschweigen des ganzen christlichen Alterthums für Maria in Anspruch zu nehmen. Doch wir wollen nicht leugnen, daſs das Ansehen so großer Theologen und vielleicht einer oder der andere Convenienzgrund auf den Leser Eindruck machen wird.

Mit Sehnsucht sehen wir den 2 folgenden Bänden entgegen, worin der Verf. Maria als Mutter der Menschen besprechen wird. Dann haben wir eine ziemlich vollständige Mariologie, die sich auszeichnet durch Gründlichkeit und Gediegenheit, denn der Verf. hat sich nur echter Quellen, wenigstens nach dem Stande der heutigen Kritik, bedient. Er geht vorsichtig zu Werke, indem er sich an die Ansichten bewährter Theologen hält, auch in der oben erwähnten Meinung, in der wir zurückhaltender sind; er ist im allgemeinen nüchtern, und läſst sich nicht durch das Beispiel so mancher marianischer Lobredner verleiten, in rhetorischen Ergüssen sich zu ergehen ohne echt theologische Begründung zu bieten. Der Stil ist einfach, verständlich, auch gebildeten Laien zugänglich, lauter Vorzüge, die das Werk bestens empfehlen.

H. Hurter S. J.

Grundzüge der katholischen Dogmatik. Von Dr. Jos. Bautz, a. ö. Prof. der Theologie an der kgl. Akademie zu Münster. Zweite, verbesserte Auflage. Mainz, Fr. Kirchheim, 1899—1900. 1. Theil. S. VIII u. 214; 2. Th. S. VIII u. 227.

Der rühmlich bekannte Verfasser mehrerer Monographien eschatologischen Inhaltes hat sich der Aufgabe unterzogen, die gesammte Dogmatik in einem Lehrbuch mit mäßigem Umfang zunächst für den Gebrauch seiner Zuhörer systematisch darzustellen. Die zwei ersten, in zweiter Auflage erschienenen Bände enthalten die Lehre vom Einen und Dreieinigen Gott (1. Th.), vom Schöpfer und Erlöser (2. Th.).

Die Aufgabe, die sich der Verfasser gestellt hatte, war keine dankbare. Kurz gefaſste Lehrbücher laufen Gefahr nach unbilligem Maß gemessen zu werden; nur zu leicht vergessen die Leser bei Beurtheilung derselben des Zweckes, so wie der Mühe und Entsagung, welche dem Verfasser vom Bestreben auferlegt wurde, Anfängern die erhabensten Wahrheiten ‚möglichst vollständig, dabei aber möglichst kurz, klar und übersichtlich darzustellen'. Da nun in der Gefahr einer unbilligen Kritik für den Auctor die Versuchung liegt, bei der Abfassung eines für akademische Vorlesungen bestimmten Buches von hinderlichen Nebenabsichten sich leiten zu lassen, so verdient B. um so mehr Anerkennung dafür, daſs er sich enge an die durch das Programm gezogenen Schranken hielt.

Die Darstellung hat den höchsten Grad der Klarheit und Übersichtlichkeit erreicht, der sich mit der einem wissenschaftlichen Werke geziemenden Gründlichkeit und Kürze vereinbaren läſst. Darum wird das Werk nicht nur den Studierenden der Theologie sondern

auch allen Gebildeten, welche die katholischen Dogmen genauer kennen lernen wollen, treffliche Dienste leisten. Die schlichte und edle Einfachheit des Ausdruckes ist nicht selten selbst mit einer spontanen Salbung gepaart, die auf ein tief gläubiges Gemüth des Verfassers schließen läſst.

Seine theologische Richtung kennzeichnet B. hinlänglich durch die Worte: ,aus der neueren Literatur leisteten insbesondere die vortrefflichen philosophischen und theologischen Schriften des leider allzu früh verstorbenen P. Kleutgen nützliche Dienste'. (Vwt.) Es gereicht dem Verf. nur zur Ehre, einem Denker, der wie wenige über unverdiente Theilnahmslosigkeit sich beklagen konnte, in dieser Weise seine Anerkennung zu zollen; die Freunde der Werke Kleutgens aber werden es als eine Genugthuung empfinden, den ,Fürsten der Philosophen' von einem angesehenen Theologen geehrt zu wissen. — Von B. war es demnach zu erwarten, daſs er den speculativen Theil der Dogmatik keineswegs vernachlässigte. Seine Vorliebe für die speculative Behandlung zeigt sich bei allen theologischen Fragen, die ihrer Natur nach hiezu besondere Veranlassung bieten. So ist auch selbst die in unseren Tagen vernachlässigte scholastische Behandlung der Engellehre in gebürender Weise zur Geltung gekommen. Die Leser werden über die Erkenntnisweise der Engel und über die Genesis ihres Sündenfalls mit einer Ausführlichkeit orientiert, die man in einem kurzen Lehrbuche schwerlich gesucht hätte.

Die Vorliebe und das Verständnis des Verf.s für die speculative Behandlung theologischer Fragen zeigt sich unter anderem in der Untersuchung über die Analyse des Glaubensactes, über die metaphysische Wesenheit Gottes und deren Verhältnis zu den göttlichen Attributen, über die göttliche Erkenntnis, in der speculativen Erläuterung des Trinitätsdogmas, in der klaren und schönen Darstellung der Lehre von der Erbsünde, ferner in der Lehre von der hypostatischen Union, den Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten Christi, der stellvertretenden Genugthuung Christi und ihres verdienstlichen Wertes.

Im Allgemeinen muſs die Genauigkeit der Begriffsbestimmung, die Klarheit der Beweisführung lobend hervorgehoben werden, sowie die gründliche Kenntnis und sichere Beherrschung der scholastischen Terminologie, die oft mit nachahmenswerter Gewandtheit erklärt und verdeutscht wird. Daſs der Vrf. in controversen Fragen zuweilen über die sich bekämpfenden Ansichten und deren Gründe bloß berichtet, ohne sich für eine bestimmte Lösung zu entscheiden, wie dies zB. in der Frage über die scientia media geschieht, wird ihm niemand zum Vorwurf machen wollen. — Als einen besonderen Vorzug der ,Grundzüge' erachten wir es, daſs die theologische Erkenntnislehre nicht der Apologetik sondern der eigentlichen Dogmatik als Einleitung

zugetheilt ist. Die ‚Übersicht über die Geschichte der dogmatischen Wissenschaft‘ (S. 62—86) wird jeder gern willkommen heißen.

Einige Ungenauigkeiten sind dem sonst so umsichtigen Blick des Vrf. entgangen. — Wo B. von dem Wissen redet, das dem Glauben vorausgeht (S. 36), stellt er den Satz auf: ‚Es liegt in der Natur der Sache, dass die Gewissheit, welche durch die Credibilitätsmotive begründet wird, eine moralische ist, denn sie stützt sich auf fremdes Zeugnis. . .‘ In dieser Allgemeinheit ausgesprochen erscheint der Satz anfechtbar; denn die ersten Jünger Christi haben nicht durch Vermittlung fremden Zeugnisses, sondern als Augenzeugen die Wahrzeichen (Credibilitätsmotive) erkannt, welche die Offenbarungsthatsache beglaubigten. — Der Satz: ‚Ein zweiter Unterschied zwischen Theologie und Glauben besteht darin, dass der einfache Gläubige die Glaubenslehren lediglich auf die Auctorität der Kirche hin für wahr hält, während der Theologe. . .‘ — dieser Satz könnte bei einem unvorsichtigen Leser das Missverständnis veranlassen, als sei für die Gläubigen die Auctorität der Kirche Glaubensgrund, da sie doch nur Glaubensnorm ist. — Der Ausdruck ‚der bloße Erbsünder‘ empfiehlt sich jedenfalls durch seine Kürze; ob dessen Berechtigung durch den Sprachgebrauch nachgewiesen werden kann, daran möchten wir zweifeln. — Das Aufgehen der Nährstoffe in die Substanz der Pflanze und die Verbindung von Sauerstoff und Wasserstoff zu Wasser werden als Beispiele der **unio substantialis** angeführt (2. Th. S. 132.). Doch nach des Verf.s eigener Erklärung — eine resp. beide der Substanzen geben ihr eigenthümliches und selbständiges Sein preis — gehören die genannten Zusammensetzungen in das Gebiet der substantiellen V e r ä n d e r u n g e n und können darum nicht als Beispiele zur Erläuterung der substantiellen V e r e i n i g u n g herangezogen werden. — Der Paragraph über die Widerspruchslosigkeit der hypostatischen Union (S. 145) erweckt den Schein, der Verf. wolle die innere Möglichkeit der hypostatischen Union positiv und direct beweisen.

Übrigens — zur Ehre des Verf.s sei es gesagt — ergibt sich aus dem Context, dass die genannnten Ungenauigkeiten nicht durch eine schiefe Auffassung der Sache als vielmehr durch eine minder vorsichtige Wahl des sprachlichen Ausdruckes verschuldet sind.

Dem Ref. ist keine katholische Dogmatik in deutscher Sprache bekannt, welche in gleichem Grade Kürze, Klarheit, scholastische Gründlichkeit in sich vereinigte, wie die besprochenen ‚Grundzüge‘. Sie können auf das wärmste als zuverlässiger Führer für den Schulgebrauch und das Selbststudium empfohlen werden.

L. Lercher S. J.

Institutiones juris naturalis seu philosophiae moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis ad usum scholarum adornavit Theodorus Meyer S. J. Pars II. Jus naturae speciale. Friburgi. Herder. 1900. XXVI, 852 p.

Nach fünfzehn Jahren folgt dieser zweite Band dem ersten. Was eine so lange Verzögerung verursacht, wird nicht mitgetheilt. Im 10. Bd. dieser Zeitschrift (S. 336) fand damals der erste Band seine Besprechung. Außer der ausführlicheren Angabe des Inhalts enthielt dieselbe eine wohlverdiente Anerkennung des gründlichen Werkes. Auch dem zweiten Band gebürt eine solche. Originaltiät der Auffassung und des Ausdrucks tritt indes in ihm weniger als im ersten hervor; auch sind in der Anordnung des Stoffs mehr die gewöhnlichen Geleise eingehalten. Deshalb und auch wegen der großen Ausdehnung dieses Bandes sei von der Inhaltsangabe abgesehen und auf einige besonders bemerkenswerte Partien hingewiesen.

Die Möglichkeit der Offenbarung von Geheimnissen dürfte durch die angeführten Gründe kaum dargethan sein. Die Berufung auf die Allmacht und Weisheit Gottes ist ganz umsonst, so lange die innere Möglichkeit der Sache in Frage steht. Die Einsicht in die Vernünftigkeit des Glaubens an geoffenbarte Mysterien setzt entweder die Thatsache der Offenbarung oder deren Möglichkeit voraus; und so lange diese nicht bewiesen ist, kann sie nur den hypothetischen Sinn haben: Wenn Geheimnisse geoffenbart werden können, können sie auch geglaubt werden; und wenn sie geoffenbart sind, müssen sie geglaubt werden. Die Schwierigkeiten gegen die Beweisbarkeit der Möglichkeit der Offenbarung von Geheimnissen sind gerade an dem von M. angeführten Orte niedergelegt, nämlich in dieser Zeitschrift 1886 S. 497 ff., ohne dass sie jedoch berücksichtigt wurden. Granderath schreibt dort (S. 600): ‚Wie will der Philosoph imstande sein, zu beweisen, dass gewisse unbegreifliche Dinge, die er nicht erforschen, von deren Dasein er nicht einmal durch eigenes Nachdenken Kenntnis gewinnen kann, von der Art seien, dass sie in Worte gefasst und mitgetheilt werden können? Dies setzt voraus, dass wir irgendwie aus den Geschöpfen wenigstens analoge Begriffe gewinnen, durch welche jene unbegreiflichen Dinge uns nahe gelegt werden können. Woher weiß er aber, dass jene unbegreiflichen Dinge durch die aus der Betrachtung der Geschöpfe gewonnenen Begriffe auch nur unvollkommen repräsentiert werden können? Es liegt ja gerade im Wesen des Geheimnisses, dass man von ihm rein philosophisch gar nichts weiß. Oder ist es a priori gewiss, dass alles, was in Gott ist, durch die Creatur so dargestellt werden kann, dass wir aus der Betrachtung der Creatur jene Begriffe gewinnen, welche die nothwendige Voraussetzung für die Offenbarung des in Gott Unbegreif-

lichen sind? Also die Philosophie soll einerseits beweisen können, dass es Unbegreifliches in Gott gibt, welches in den Geschöpfen nicht genügend ausgeprägt werden kann, um auch nur inbezug auf seine Existenz natürlich erkannt zu werden; andererseits soll sie zu beweisen vermögen, dass dieses über alles Geschöpfliche so hoch Erhabene genügend ausgeprägt werden kann, um uns die zur Offenbarung desselben nothwendigen Ideen zu vermitteln? Wir glauben, dass die Philosophie allein weder das eine noch das andere zu beweisen imstande ist'.

In dem Abschnitt **De societate herili** werden viele eine eingehendere Erörterung der anderwärts von M. selbst und Antoine niedergelegten Grundsätze über das Dienstverhältnis und besonders die sogenannte **societas patronalis** vermissen. Dieser wichtige Gegenstand hätte in einem Werk von solcher Ausdehnung ganz gewiss eine eigene These beansprucht.

Besonders ansprechend durch Unterscheidung der verschiedenen Ansichten bis in ihre feinsten Nuancierungen und genaue Abwägung der sachlichen und geschichtlichen Beweismomente ist die Abhandlung über den ursprünglichen Träger der Staatsgewalt. Hier und anderwärts ist die Würdigung der Entwicklung und Veränderung der Ausdrücke **jus gentium, jus humanum**, historisches Recht von der größten Bedeutung. Hat doch die Außerachtlassung der Bedeutung dieser Ausdrücke zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Schriftstellern zu heilloser Verwirrung geführt. Es ist nicht genug, sich an das zu halten, was ein Wort jetzt bedeutet oder einem ausschließlich bedeuten zu können scheint. Hiermit werden manche scheinbare Differenzen in den Ansichten ausgeglichen, und es erscheint als der eigentliche Kern der Frage: ob einzig und allein das Volk mit Naturnothwendigkeit der ursprüngliche Träger der Staatsgewalt ist oder nicht. Wer das erstere bejaht, mag er nun ein formales Innehaben der Gewalt annehmen oder ein virtuelles für möglich halten, kann das Innewohnen der Gewalt in einer einzigen Person oder in einer Mehrheit, die mit der Gesammtheit nicht zusammenfällt, nur durch ausdrückliche oder stillschweigende Übertragung von Seite des Volkes erklären. Auch inbezug auf diese Übertragung hat die Zweideutigkeit ihre Rolle gespielt. Nicht jede Dazwischenkunft des Volkes, sei es selbst durch Wahl, ja Einsetzung eines Fürsten ist gleichbedeutend mit jener Übertragung. Wird doch in diesem Zusammenhange selbst das Wort Volk zweideutig; denn es fragt sich ja gerade, ob ein Volk immer auch schon durch sich selbst ein Staat oder nur eine Menschenmasse ist. Hieraus leitet M. mit Recht die Nothwendigkeit großer Vorsicht ab bei der Berufung auf Autoritäten und Vertheilung der Sentenzen auf die Autoren. Mehr noch als in

anderen Fragen kann man hier dieselben Namen in den verschiedensten Lagern treffen, je nachdem der Darsteller mehr in die Sache eingedrungen oder am Wortlaut und seiner eigenen ersten Auffassung hängen geblieben ist. Eine weitere Folgerung, ebenso richtig wie die erste, ist die Einsicht, dass es in diesem Falle vorzuziehen ist, sich mit der Untersuchung der Sache zu befassen, als auf die Nennung von Namen ein großes Gewicht zu legen.

Die Meinung des Autors geht nun dahin, dass das ursprüngliche Innewohnen der staatlichen Gewalt im Volke im Sinne der suaresianischen Theorie, d. h. als einzig möglich und naturnothwendig, so dass sie einen anderen Träger nur durch Übertragung erhalten kann, zurückzuweisen ist. Dass das Volk nicht der ausschließliche ursprüngliche Träger der Staatsgewalt ist, wird durch zwei Beweise dargethan. Der eine stützt sich auf die wesentlichen Bestandtheile des Staates selbst und zwar nach der eigenen Fassung der Gegner, der andere auf den inneren Zusammenhang zwischen der Entstehung der Staatsgewalt und des Staates. Beide Argumente dürften schwer zu widerlegen sein, und mit ihnen ist auch schon die Übertragung im Sinne der Theorie ausgeschlossen. Überdies zeigt noch ein drittes Argument, dass nicht einmal die factische Wahl des Staatsoberhauptes durch das Volk nothwendig als Übertragung der Autorität aufgefasst werden muss.

Der erste Beweis geht wirklich von der gegnerischen Auffassung des Staates aus: Im Staat verhält sich die Staatsgewalt zur Gesammtheit seiner Glieder wie die Form zur Materie; und deshalb ist sie erst dann wirklich, wenn jene Gesammtheit die erforderliche nächste Disposition zu deren Aufnahme besitzt. Unter diesen beiden Ansichten gemeinsamen Obersatz wird subsumiert: Zu dieser Disposition reicht nicht jede Einheit der Menge hin, sondern meistens ist dazu erforderlich, dass ein besonderer, von der Gesammtheit verschiedener Träger der Autorität schon vorläufig und sachlich bestimmt sei. Hieraus folgt der Schluss: Also entsteht die Staatsgewalt nicht nur nicht immer und naturnothwendig im Volke als ihrem ursprünglichen Subject, sondern vielmehr meistens in einem anderen, particulären. Dagegen wäre nur Eines in Erinnerung zu bringen, wodurch indes die Beweiskraft des Argumentes nicht berührt wird. Nach Suarez ist die Staatsgewalt wohl eine Form der staatlichen Gemeinschaft, nicht aber die Wesensform, sondern eine aus dem constituierten Wesen resultierende Eigenthümlichkeit, proprietas. Oft sagt er das selbst mit ausdrücklichen Worten. Dies ist ja auch die Lehre vieler Scholastiker inbezug auf das Wesen der Gesellschaft überhaupt, während andere die Autorität als Wesensform ansehen. Letzteres thut M. selbst (Pars I. Th. 38), freilich mit dem Beisatz ‚in ordine reali‘; aber Suarez selbst fasst

gerade in ordine reali die Staatsgewalt als proprietas auf, denn seine resultantia naturalis ist ihm ebenso wohl in ordine reali wie die der Fähigkeiten der Seele aus deren Substanz. Vgl. De legibus l. 3 c. 3 n. 6: Prius est, tale corpus politicum constitui, quam sit in hominibus talis potestas, quia prius esse debet subjectum potestatis, quam potestas ipsa saltem ordine naturae. Semel autem constituto illo corpore statim ex vi rationis naturalis est in illo haec potestas; ergo recte intelligitur esse per modum proprietatis resultantis ex tali corpore mystico jam constituto in tali esse et non aliter. Übrigens bezeichnet M. selbst einige Seiten vorher dies als die suaresianische Lehre mit Anführung dessen eigener Worte. Umso weniger entspricht die stillschweigende Substituierung von forma substantialis für proprietas der sonst überall gewahrten Genauigkeit. Dieselbe Auffassung macht sich auch bei der Lösung der Schwierigkeiten geltend, wo das Denkvermögen ein wesentliches und constituierendes Element der physischen Person genannt wird, während es doch nur eine ihrer Proprietäten ist; diese kann man wohl zur physischen Wesenheit rechnen, aber nie werden sie ein Wesenselement.

Die letzten Abschnitte behandeln eingehend die für das heute so rege politische Leben maßgebenden Gesichtspunkte.

Beda Ninz S. J.

De Sacramentalibus disquisitio scholastico-dogmatica auctore Guillelmo Arendt Societatis Jesu Sacerdote. Ed. altera emendata. Romae 1900 apud Analectorum Editorem. Ex bibliotheca Romanae ephemeridis Analecta ecclesiastica. P. VII. 416.

Beinahe gleichzeitig mit Dr. Schmid, dessen Schrift ‚Die Sacramentalien der kath. Kirche in ihrer Eigenart‘ wir eingehend in dieser Zeitschrift 1898, XXII, 121 ff. besprochen haben, hat P. W. Arndt S. J. den gleichen Gegenstand behandelt in fortlaufenden Artikeln der Analecta ecclesiastica, die er nun zu einem nicht unbedeutenden Werke vereint in zweiter Auflage hat erscheinen lassen. Wir begnügen uns mit einigen Bemerkungen um die Theologen auf das genannte, für die Frage über die Sacramentalien bedeutende Werk, aufmerksam zu machen. Dasselbe legt sprechendes Zeugnis ab von dem Scharfsinn des Verfassers, von seiner echt scholastischen Schulung, von der Vertrautheit mit den Werken des hl. Thomas, dessen Ansichten ihm maßgebend sind, und für die er überall eintritt, von der Belesenheit in den Schriften der hh. Väter, die er mit Auswahl und

Geschick für seine Behauptungen anführt. Wir finden auch Aufschluss über manche Fragen, deren Erörterung der Leser in diesem Buche kaum erwartet, wie zB. über die den Sacramenten eigenthümliche Wirkungsweise, wo er weder der rein moralischen noch der streng physischen im Sinn so vieler älterer Thomisten das Wort redet, sondern anlehnend an die Ansichten des gewandten Theologen Billot, gegenwärtig Professor der scholastischen Dogmatik am römischen Colleg, eine vertiefte moralische Wirkungsweise als Lehre des hl. Thomas hinstellt. Um seine Thema allseitig und gründlich zu behandeln bespricht er die Folgen der Erbsünde, die verschiedenen Eintheilungen der Gnade, das Wesen der läßlichen Sünde usw.

Schon die Definition der Sacramentalien, die er gleich S. 7 aufstellt und deren Richtigkeit er zum Gegenstand der ganzen fleißigen Arbeit macht, ist sehr bezeichnend und ansprechend. Nach ihm sind die Sacramentalien **Signa ad cultum Dei externum legitime instituta, quibus Ecclesia Christi tamquam instrumentis utitur ad ceteros effectus supernaturales in sua ordinaria potestate contentos praeter proprium sacramentorum propriumque sacrificii effectum fidelibus impertiendos.** Sie unterscheidet sich vortheilhaft von manchen anderen Definitionen, die so unbestimmt und verschwommen lauten. Nur darf man die **ratio signi** nicht allzusehr betonen und im strengen Sinne nehmen, als wenn es dem Sacramentale wesentlich wäre wie beim Sacramente die Wirkung desselben plastisch darzustellen. Es wird schwer fallen bei der großen Zahl von Sacramentalien dieselbe bei allen nachzuweisen ohne zu gezwungenen, spitzfindigen Erklärungen seine Zuflucht zu nehmen, wie wir das zB. sehen bei dem Vaterunser, das der Verfasser mit so vielen anderen Theologen als Sacramentale erklärt. Wie müht er sich da ab um die **ratio signi** zu finden. Ebenso beim Almosen, das er von den Sacramentalien im *eigentlichen* oder strengen Sinne ausschließt, ist die **ratio signi**, die er bei allem Scharfsinn nicht recht finden kann, der maßgebende Grund.

Der Verfasser bemüht sich zwar den Kreis der Sacramentalien enger zu ziehen, deswegen schließt er von denselben das Almosen aus, aber er scheint nicht entschieden genug vorzugehen. Je leichter man etwas als Sacramentale ausgibt, desto schwieriger ist es eine für alle passende Definition zu geben, deren Wirksamkeit und Wesen zu bestimmen. Nicht jede besondere Verheißung Gottes oder Empfehlung der Kirche reicht dazu hin, sonst werden alle Werke christlicher Barmherzigkeit, die evangelischen Räthe, die acht Seligkeiten zu Sacramentalien gestempelt. Wenn das Confiteor Sacramentale ist, weswegen nicht auch das Miserere, die Bußpsalmen, die Geißelung usw.? Um die Sacramentalien doch mit einiger Sicherheit von so vielen frommen

und heilsamen Gebräuchen und Andachten zu unterscheiden, möchten wir den Nachweis irgend einer Einsetzung seitens der Kirche wünschen. Wie die Sacramente nur durch Christus eingesetzt werden konnten, so die Sacramentalien, d. h. Zeichen und Gebräuche, die außer der Wirksamkeit **ex opere operantis**, eine von dieser noch verschiedene, besondere, besitzen, nur durch die Kirche, vorausgesetzt dass Christus nicht selbst welche eingesetzt hat, was wir aber bezweifeln mit Ausnahme vielleicht des Vaterunser, dem nach den triftigen Gründen und herrlichen Väterstellen, die der Verf. anführt, eine besondere Kraft, außer der **ex opere operantis**, beizumessen ist. Man wird uns noch die Fußwaschung vorhalten, die doch gewiss ein Sacramentale zu sein scheint und von Christus dem Herrn stammt. Aber der Verf. selbst gesteht, dass sie von den Theologen gewöhnlich als Sacramentale wenigstens nur in weiterem Sinne gehalten werde. Also ist es noch nicht so ausgemacht, dass sie ein Sacramentale im strengen, eigentlichen Sinne sei und nur von diesen soll man handeln, wenn man das eigenthümliche Wesen der Sacramentalien bestimmen will. Wenn man nun die Fußwaschung diesen beizählt, wir haben nichts dagegen, läßt sich noch immer bemerken, dass Christus die Fußwaschung nur als Uebung der Demuth vornahm und empfahl; die Kirche aber hat diese von Christus geübte, empfohlene und dadurch geheiligte Handlung beibehalten und verewigt, durch Gebete und öffentlichen Gebrauch zu einer echt religiösen Feier, zu einem Sacramentale nach der ihr von ihrem Stifter verliehenen Macht, erhoben: denn nur die feierliche Fußwaschung halten wir für ein Sacramentale, nicht jede beliebige, zB. wenn Einer seinem Mitbruder oder Gaste aus Liebe oder Demuth um das Beispiel Christi nachzuahmen die Füße wascht. Man wird auch bei jedem zweifellosen Sacramentale irgend eine Einsetzung der Kirche nachweisen können: man könnte sich höchstens auf das Kreuzzeichen berufen, das wir sicher für ein Sacramentale halten, da ja durch Jahrhunderte die auffallendsten Wirkungen und Segnungen daran geknüpft waren und jetzt noch, wenn auch weniger sichtbar und auffallend, damit verbunden sind. Aber eben das ehrwürdige Alter dieses Gebrauches, der bis zu den Aposteln hinaufreicht, die weiteste Verbreitung und Allgemeinheit desselben, worüber die Väter so Herrliches berichten (s. unser Compendium theol. Dogm. III n. 724), lassen auf apostolischen Ursprung und Betonung der Wirksamkeit des h. Kreuzeszeichens schließen. Weitläufig, aber gründlich behandelt A. die Gewalt der Kirche Segen zu spenden und auf dieser Gewalt beruhen die meisten Sacramentalien.

Wir hätten dem so verdienstlichen Werke eine angemessenere Ausstattung gewünscht; auch wurde mit Interpunctionszeichen, die doch zum leichteren Verständnis der Sätze beitragen, manchmal zu

sehr gespart; Abkürzungen von Worten wurden im Text (nicht nur bei Citaten von Titeln der Bücher, bei denen das schon Gebrauch ist) in Anwendung gebracht, was unseren verwöhnten Augen minder gefällt. Doch das sind Ausstellungen, wofür der Verf. nicht verantwortlich sein wird. Möge das gelehrte Buch den heilsamen Gebrauch der Sacramentalien unter den Gläubigen recht fördern.

H. Hurter S. J.

Institutiones philosophiae moralis et socialis, quas in collegio maximo Lovaniensi S. J. tradebat A. Castelein S. J. Bruxellis, Schepens, 1899. VI, 662 p.

Der Titel philosophia moralis et socialis findet im Buche selbst keine Erklärung. Constant wird die zu definierende Wissenschaft als philosophia moralis bezeichnet. Ebenso ist bei der Division das zu theilende Ganze immer philosophia moralis schlechthin. Vielleicht liegt die früher vielfach gebräuchliche Appropriation des Wortes Ethik für philosophia moralis monastica zu Grunde; das hätte aber wenigstens angedeutet werden müssen. Kein günstiges Vorurtheil für die Vertrautheit mit Aristoteles weckt die Bezeichnung der eudemischen Ethik, eines von Eudemus herrührenden Werkes, als septem libri moralium ad Eudemum. S. 108 wird gar das unechte Buch De mundo ohne weiteres als aristotelisch angeführt und daraus argumentiert. Es ist nicht richtig, dass die aristotelische Definition des Staates heute nicht mehr ausreiche. Aristoteles hat nicht das Politische mit dem Religiösen confundiert, (‚res tum civilis tum religiosa confundebatur') sondern unterschieden und die Ordnung dieser beiden Dinge, wenn man nicht sagen will der Staatsgewalt, so doch der im Staate bestehenden Gewalt zugeschrieben, worin ihm Suarez[1]) gefolgt ist. Der Satz So-

[1]) De legibus l. 4. c. 2. n. 3. Respublica humana etiam in pura natura spectata, indigeret unione et conformitate in hujusmodi cognitione et cultu veri Dei, ergo indigeret etiam potestate quae illam gubernaret in ordine ad hunc finem et praescriberet sacrificia, caeremonias et alias circumstantias necessarias ad verum Dei cultum; ergo haec potestas ex ipsa ratione naturali convenit hominibus non minus quam potestas politica. Et confirmatur; nam in omni natione, etiam falsos deos colente, semper fuit potestas sacerdotalis vel pontificia distincta a regali saltem in sua formali ratione potestatis moralis, licet non semper essent in distincta persona.

Vgl. auch Lugo De Eucharistia D. 19. S. 1. n. 11. Non potest reperiri vera et essentialis ratio sacrificii sine auctoritate publica

cietas religiosa manet distincta, imo magis magisque separata a societate civili bedarf einer **interpretatio benigna,** um nicht als falsch zu erscheinen. Warum nun die Ausscheidung des Religiösen vom Politischen die ‚Correctur‘ der aristotelischen Eintheilung in dem Sinne nöthig mache, dass auch die **philosophia moralis monastica** zugleich **socialis** sei, ist nicht wohl einzusehen. Vielleicht kann man hier einiges Licht für den Titel gewinnen, wenn sein Sinn etwa sein soll, jede **philosophia moralis** sei zugleich **socialis,** aber da bleibt wieder das erste Eintheilungsglied **‚Ethica generalis‘** unberücksichtigt; außerdem geht es nicht an, **moralis** und **socialis** als ein ἓν διὰ δυοῖν zu betrachten.

In der Lehre über die Norm der Sittlichkeit setzt sich C. in scharf betonten Gegensatz zu Aristoteles und den Scholastikern. Ob die erstere dieser beiden Gegensätze in der richtigen Auffassung der aristotelischen Lehre begründet sei, möge dahingestellt bleiben; die Vertheidiger der scholastischen Lehre von der vernünftigen Menschennatur als Norm der Sittlichkeit werden sich von der Argumentation Casteleins kaum getroffen fühlen. Sie bezeichnen ja die vernünftige Menschennatur nur als die nächste, secundäre, relative Norm, die höchste, primäre, absolute ist auch ihnen der letzte Zweck; C. ignoriert das einfach. Auch ihnen hat das Sittliche einen heiligen Charakter, und die vernünftige Menschennatur erklären sie gerade deshalb für die nächste Norm der Sittlichkeit, weil sie kraft ihrer Vernünftigkeit alles auf den Zweck bezieht, also auch auf den letzten und zwar mit der diesem gebürenden Beziehung der Ein- und Unterordnung aller Zwecke und Handlungen. Es ist deshalb nicht richtig, dass in dieser Ansicht vom letzten Ziel auch nur abgesehen werde; denn man kann etwas relatives nicht auffassen ohne das, worauf es sich bezieht, ohne es deshalb mit ihm zu confundieren.

Es wird als die Lehre der meisten Scholastiker bezeichnet, dass der göttliche Wille kraft der Verknüpfung der gebotenen Handlung mit der Seligkeit des Handelnden verpflichte. Als dieser Lehre entgegenstehend erscheint nur die des Vasquez, der der menschlichen Natur an sich verpflichtende Kraft beilegt. Sehr zu bedauern ist, dass die Verknüpfung der Handlung mit der Seligkeit des Handelnden zur Constituierung des Obligationsprincips einfach als selbstverständlich vorausgesetzt wird und die andere Auffassung, nach welcher das Moment der eigenen Seligkeit vom Obligationsprincip auszuschließen und einzig der Sanction zuzuweisen ist, mit keiner Silbe erwähnt wird, obgleich sie doch so gute Gründe und bedeutende Vertreter für sich

---

illud instituente, quia sacrificium in sua essentia est signum humanum politicum et in ordine ad commercium humanum.

hat.[1]) Es berührt auch unangenehm, daſs **finis Dei** und **finis hominis**, worunter nichts anderes als **beatitudo** verstanden wird, constant wie zwei disparate Größen einander gegenüberstehen.

Das meiste Interesse bringt der Verfasser den gesellschaftlichen Verhältnissen entgegen, und auf diesem Gebiete gibt er dankenswerte Beiträge an Erörterungen und statistischem Material. Besonders ist auch das nähere Eingehen auf das Dienstverhältnis und dessen Ausgestaltung zu einer eigentlichen Gesellschaft hervorzuheben.

In der Lehre vom Ursprung der Staatsgewalt und der ursprünglichen Träger steht C. ganz auf Suarz' Seite. Es ist zu verwundern, daſs bei einer so wichtigen und complicierten Frage ein summarisches Verfahren eingeschlagen wird. Die suaresianische Meinung wird einfach als alte scholastische Lehre bezeichnet, die Auffassung Taxarelli's, Liberatore's, denen man Schiffini, Cathrein hinzufügen könnte, wird aus dem Vorurtheil von der Verwandtschaft zwischen der Lehre Suarez' und Rousseaus und der Absicht der letzteren entgegenzutreten, erklärt, d. h. jedes sachlichen Grundes entkleidet. Von einem Eingehen auf die wirkliche Ansicht der Scholastiker ist keine Rede, wenn nicht etwa die Anführung von Stellen des hl. Thomas dafür gelten soll. Die Gründe sind wieder dieselben, welchen nach anderer Meinung keine Beweiskraft innewohnt. Es ist darum kein Grund vorhanden, näher auf sie einzugehen. Wer die Abhandlung dieser Frage im zweiten Band der **philosophia moralis** von Th. Meyer gelesen hat, wird die Zuversicht bewundern, welche sich in den wenigen Worten ausspricht, die eine der schwierigsten Fragen lösen sollen. Vielleicht rechnet der Verfasser sie nicht zu den actuellen Fragen, die er im Vorwort auswählen zu wollen verspricht.

Zu gleicher Zeit ist auch eine kleinere Ausgabe desselben Buches erschienen, welche sich von der größeren besonders durch Wegbleiben einiger **appendices** unterscheidet; diese enthalten Moralcasus, statistische Belege und historische Übersichten. Es sind das willkommene Beigaben, welche wieder die Vorliebe des Verfassers für das sociale Moment in der Ethik bekunden und auch überall, wo man diese Fragen in den Vordergrund stellt, Beifall finden werden.

Beda Rinz S. J.

---

[1]) **V.** Schiffini Disputationes philosophiae moralis Vol. I. Th. 17. Tenendum est, nexum necessarium humani actus cum beatitudinis consecutione vel potius cum jure ad talem consecutionem esse dumtaxat per modum proprietatis quae per se obligationem consequitur, non vero quasi ipsa formalis obligatio eo nexu constituatur. Ratio mihi videtur perspicua. Talis enim nexus humanae operationis cum beatitudine pertinet ad sanctionem legis divinae etc.

1. **Der Kampf um die Seele.** Vorträge über die brennenden Fragen der modernen Psychologie. Von Dr. Constantin Gutberlet. Mainz, Verlag v. Fr. Kirchheim. 1899. VII u. 501 S.

2. **Der Triumph der christlichen Philosophie** gegenüber der antichristlichen Weltanschauung am Ende des 19. Jhrhdts. Eine Festgabe zur Säcularwende von Msgr. Dr. Engelbert Lorenz Fischer, geheimer Kammerherr Sr. Heiligkeit des Papstes, Stadtpfarrer in Würzburg. Mainz, Verlag v. Fr. Kirchheim, 1900. XVI u. 398 S.

1. Das Buch G.s ist eine Sammlung von Abhandlungen, welche die wichtigsten Probleme der Psychologie zeitgemäß behandeln. Zum großen Theil sind sie schon früher vereinzelt in verschiedenen Zeitschriften erschienen. Jeder Vortrag bildet darum ein für sich abgeschlossenes Ganzes. Immerhin lässt sich eine systematische Anordnung und ein innerer Zusammenhang der Abhandlungen nicht anerkennen.

G.s außerordentliche Belesenheit und hervorragendes philosophisches Wissen ist zu bekannt, als dass es nöthig wäre, hier daran zu erinnern. — Aus dem reichhaltigen Werk, das mehr bietet, als der Titel zu versprechen scheint, mögen drei Vorträge als besonders bemerkenswert und zeitgemäß hervorgehoben werden: Der gegenwärtige Stand der Psychologie (1. Vtr.); Altes und Neues über das Gefühl (6. Vtr.); Der Spiritismus ein psychologisches Problem (8. Vtr.).

In der zuerst erwähnten Abhandlung entwirft G. ein düsteres Bild über die trostlose Zerfahrenheit, welche in der neueren Psychologie oder — was für viele gleichbedeutend ist — in der Philosophie um sich gegriffen hat, nachdem jede Metaphysik in das Gebiet der Jugendträume verwiesen worden war. Der Geist der Verneinung und der Zweifelsucht, welcher die nothwendigen Voraussetzungen jeder Wissenschaft beharrlich ablehnt, einerseits, die ausschweifende Terminologie, welche die litterarischen Erzeugnisse überwuchert, andrerseits, hemmen jeden wirklichen Fortschritt und machen eine ersprießliche Verständigung unmöglich. Die rein empirische Beobachtung und Forschung hat zwar schöne Ergebnisse erzielt, allein der nach höheren Gütern strebende, vernünftige Menschengeist kann sich damit nicht abfinden lassen. — Die Schilderung ist überaus lehrreich für den christlichen Apologeten, der hier den Gegner in seiner wahren Gestalt kennen lernt und daran erinnert wird, bis zu welchem Wahnsinn die logische Folgerichtigkeit treibt, wenn man die Objectivität der Erkenntnis, wie sie uns durch die vernünftige Menschennatur verbürgt ist, auch nur zum geringsten Theil preisgibt.

Der Vergleich zwischen den neueren Theorien von den Gefühlen und der alten Lehre, welche der philosophia moralis zu Grunde

gelegt wurde, gestaltet sich zu einer glänzenden Rechtfertigung der **Prima secundae** des heiligen Thomas. Dort principiell falsche Auffassungen, daher verworrene Begriffsbestimmungen und waghalsige Eintheilungen, hier Einfachheit, Durchsichtigkeit und allseitige Brauchbarkeit, welche ein Siegel der Wahrheit sind!

Die Abhandlung über den Spiritismus ist ein Versuch die spiritistischen Thatsachen aus natürlichen Ursachen zu erklären. Ein Theil der spiritistischen Productionen wird in das Gebiet raffinierter Taschenspielerkunst verwiesen, den übrigen Theil, darunter das Schreiben und Sprechen in unbekannten Sprachen, glaubt G. aus abnorm gesteigerten, bisher noch wenig erforschten Seelenthätigkeiten erklären zu können. Zur Begründung wird auf analoge Thatsachen aus dem Traumleben sowie auf den Umstand hingewiesen, dass derartige Leistungen den geistigen Horizont der spiritistischen Medien nicht übersteigen. — Volle Anerkennung verdient die Methode G.s, den Teufelsspuk als Erklärungsgrund nicht heranzuziehen, bevor die Unzulänglichkeit aller anderen Erklärungsversuche positiv nachgewiesen ist. Auf das Lob, volles Licht über die dunkle Sache verbreitet zu haben, wird der geehrte Herr Verf. selbst am wenigsten Anspruch erheben. Dass es ihm gelungen ist, ein vielverheißendes Dämmerlicht in die Angelegenheit zu bringen, wird ihm jeder Leser gern einräumen.

2. G.s Werk kann als eine Schlussabrechnung zwischen der christlichen und antichristlichen Philosophie am Ende des 19. Jahrhunderts angesehen werden. Ausgesprochen ist dieser Bestimmung das Buch des Prälaten Fischer gewidmet. Aber während G. auf streng scholastischer Grundlage aufbaut, und damit seinen Werken dauernden Wert verleiht, geht F. seine eigenen Wege. Wir müssen uns damit begnügen, hier einfach zu berichten, dass F. in der Erkenntnislehre durch seinen critischen Realismus und in der Kosmologie durch seine Prädispositionstheorie von den aristotelisch-scholastischen Anschauungen erheblich abweicht. Ein wichtiger Bestandtheil seines critischen Realismus ist in der These ausgedrückt, dass wir unter normalen Verhältnissen die Gegenstände in der Farbe, Größe und Gestalt sehen, wie sie sich uns in ihren von uns empfundenen und unwillkürlich nach außen projicierten Netzhautbildern darstellen (S. 92.) — Die Prädispositions-Hypothese gipfelt in dem Satz, dass alles organische Leben, der Leib des Menschen mit einbezogen, ohne schöpferisches Eingreifen Gottes aus dem kosmischen Ursystem durch die in ihm gelegenen Kräfte und Gesetze sich entwickelt habe.

Der eigenthümliche Standpunkt des Verf.s hindert uns nicht, die wirklichen Vorzüge seines Werkes voll und bereitwillig anzuerkennen. Seine Hauptstärke liegt in der negativen Seite, in der vortrefflichen Widerlegung moderner Irrthümer, besonders des Darwinismus;

hierin bekundet der Verf. seine bedeutende speculative Kraft. Angenehm berührt die lebhafte und frische Darstellung. Dazu kommt, dass es der Verf. versteht, äußerst anregend auf das selbständige Denken der Leser einzuwirken; darum wird das Buch von allen Freunden philosophischer Untersuchungen gerne gelesen werden.

Erwähnung verdient die der festlichen Gelegenheit entsprechende, schöne Ausstattung des Buches.

L. Lercher S. J.

Kanzel-Vorträge des Bischofs von Trier, Dr. Matthias Eberhard. Herausgegeben von Dr. Aegidius Ditscheid, Domcapitular zu Trier. Freiburg i. Br., Herder. Sechs Bände in 8. Erster Band, Fastenvorträge 440 S. 3. Aufl. 1894. Zweiter Band, Homilien über das 1. Buch Mosis, 575 S. 3. Aufl. 1897. Dritter Band, Homilien über das 2.—5. Buch Mosis, 467 S. 3. Aufl. 1898. Vierter Band, Fest- und Gelegenheitspredigten I., 366 S. 3. Aufl. 1895. Fünfter Band, Fest- und Gelegenheitspredigten II., 465 S. 2. Aufl. 1890. Sechster Band, Predigten und Betrachtungen über Sonn- und Festtags-Evangelien. 456 S. 3. Aufl. 1900.

Matthias Eberhard, Bischof von Trier, im Culturkampf. Von Dr. Aegidius Ditscheid, Domcapitular zu Trier. 144 S. in 8. Trier, Paulinus-Druckerei, 1900.

1. Die Predigten des hochseligen Bekenner-Bischofs von Trier haben in weiten Kreisen des Clerus ungewöhnliche Anerkennung gefunden und großes Lob von der Kritik erfahren. Sie gehören zum besten, was die neuere Kanzelberedsamkeit hervorgebracht hat. Auch in dieser Zeitschrift wurden sie gebürend gewürdigt (V (1881) 363—370 vgl. XIV (1890) 762). Der damalige Recensent scheint mir den richtigen Ausdruck gefunden zu haben, wenn er die Homilien Eberhards Meisterpredigten aber nicht ‚Musterpredigten' nennt (V, 365); man kann das Urtheil auf die geistlichen Vorträge des Bischofs überhaupt ausdehnen. Wenigen wird es nämlich gelingen, diese Predigten sich anzueignen und auf die Kanzel zu tragen. Alle Prediger werden aber aus der Lectüre derselben reichen Gewinn schöpfen.

Die vielen ‚Musterpredigten' sind ein wahres Verhängnis für die Verkündigung des Gotteswortes. Wir meinen jene zahllosen Predigten und Predigtskizzen, die mit ihrer leichten Disposition und der ‚schönen' aber oft sehr oberflächlichen Eintheilung rasch memoriert sind und weil sie einen ganz allgemeinen Charakter tragen, so, wie sie vorliegen, mühelos benutzt und gehalten werden können. Aber gerade darum erwecken sie kein Interesse: denn die allgemeinen Redensarten

sind der Tod jedes Interesses. Nur das Naturwüchsige gefällt; nur was das Gepräge der Eigenart des Menschen trägt, das Originelle zieht an. Wahre Originalität erhalten die Vorträge aber nur dann, wenn das Bestreben des Verfassers an erster Stelle nicht auf eine bequeme Eintheilung, sondern auf die Vertiefung und Entfaltung der Gedanken gerichtet ist; wenn er in seinen Gegenstand nicht nur mit dem Gedächtnisse sondern mit dem Verstande und vor allem mit betendem Gemüthe eindringt, und die Wahrheiten, mit dem Gepräge eigener Arbeit gezeichnet, in klarer ihm zusagender Form aus der Seele quellen läſst. Solcher Art sind die Vorträge Eberhards. In ihnen spiegelt sich die ganze Seele, Geist und Herz des trefflichen Mannes. Darum sprechen sie auch zu Geist und Herz der Zuhörer, und fesseln so das Interesse und die Aufmerksamkeit.

Aber das ist nur eine allgemeine Charakteristik der Vorträge. Es möge mir gestattet sein, im einzelnen auf Eberhards Vorzüge, aber auch auf die Mängel hinzuweisen.

Die Vorzüge E.s können in dem Satz zusammengefaſst werden, er verstehe es in seltenem Maße, seinen Zuhörern geistigen Genuſs zu bereiten. Obwohl diese Aufgabe des Redners psychologisch und dem inneren Werte nach unter den zwei anderen dem didactischen und effectiven Moment[1]) steht, nimmt sie praktisch nicht selten die allererste Stelle ein und verlangt die Hauptsorge des Predigers. Der Genuſs ist oft die conditio sine qua non für die Anhörung des Wortes Gottes. Die mit Recht viel beklagte Predigtflucht der Männerwelt ist zum Theil die Folge des Mangels dieses Vorzuges. Bei Eberhard bringt selbst die Lectüre seiner Vorträge Genuſs. In großer Fülle bietet er die schönsten und erhabensten Gedanken, deren übernatürlichen, kräftigen und zugleich lieblichen Gehalt er meisterhaft zu enthüllen weiß. Besonders auf das letztere geht sein Zug: auf die Lieblichkeit und Schönheit der geoffenbarten Wahrheit. Das Beseligende und Herzerfreuende unserer heiligen Religion, die Erhabenheit der Lehren unseres Glaubens ist es, was dem idealen Schwung seines edlen Herzens besonders entspricht, was seine ganze Seele ergreift und begeistert bis ins späte Alter. Seine letzte Predigt, gehalten an Ostern 1876 mitten im Drang des Culturkampfes, schließt mit dem begeisterten Rufe: ‚Haltet die Fahne Christi hoch. Amen‘ (Bd. IV 291). Das charakterisiert ihn und seine Reden.

---

[1]) Vgl. den bekannten Canon der alten Rhetorik: Tria sunt . . quae praestare debeat orator, ut doceat, moveat, *delectet* (Quint. Institutionis oratoriae libri XII. l. III, c. 5) oder die aus einem Satze St. Augustins (De doctr. christ. l. IV. c. 28 n. 61) nicht ganz geschickt entlehnte Anweisung: Id agit verbis (orator), ut veritas pateat, *veritas placeat,* veritas moveat.

Die großen Gedanken schöpft E. aus der rechten Quelle. Durch Lesen und Betrachten der heiligen Schrift hat er sich „wie mit einer Atmosphäre des Großen und Erhabenen umgeben. Das Hohe, das Übernatürliche, das Göttliche kann sich ja nirgends in solcher Fülle finden, wie bei jenen Schriftstellern, deren Führer und Meister der Heilige Geist selber war. Ihre Werke sind wie geweihte Quellen, aus denen belebende und befruchtende Dämpfe aufsteigen, welche die Seele durchziehen und auch die ruhigsten Gemüther begeistern“ [1]), um wie viel mehr ein Herz, wie es in E.s Brust schlug. Darum sind seine schönsten Werke, die Homilien, voll herrlicher Gedanken.

Den edlen Gehalt bietet E. in prächtiger Sprache. Sein Stil ist anschaulich, schön, nicht selten geradezu poetisch, ganz entsprechend der hochgestimmten Auffassung der Wahrheiten, ohne je die Grenzen einer edlen Popularität zu verlassen. Ein Fortschritt in der sprachlichen Darstellung ist bei den Vorträgen neueren Ursprungs unverkennbar. In den Vorträgen der frühesten Periode ist der Ausdruck periodenreich und schwebt in einer gewissen Höhe ohne viel Verkehr mit den Zuhörern. Später wird die Sprache gebundener, kürzer, kräftiger, communicativer, mit einem Wort: oratorischer.

Es sind also E.s Vorträge eine reiche Quelle von Gedanken und Anregung des Gemüthes, und eine tüchtige Schule für oratorische Schönheit.

Den Vorzügen stehen auch Mängel gegenüber, Schwächen, die mit der Stärke E.s enge zusammenhängen. Er ist gedankenreich. Gedanken und Bilder fließen ihm wie von selbst zu und zwar in großer Klarheit und hoher Schönheit, so daſs sich der Prediger nicht mehr zu beherrschen weiß. Er kann sich nicht versagen, auf die anregenden Gedanken einzugehen und die Bilder auszumalen. So gibt es lange Einleitungen, bis man endlich zum Gegenstand kommt. In der Ausführung des Themas hinwiederum bringen die ersten Partien so viel Schönes, daſs für die letzten wenig Zeit übrig bleibt und die Peroration ganz oder beinahe ganz durchfällt. In der Argumentation sind die Prämissen in dem Grade von schöner Zier, von Digressionen und oratorischer Ausführung umrankt, daſs ihre durchschlagende Kraft darunter leidet. Natürlich bleibt auch zu praktischen Anwendungen und Winken für's christliche Leben oft wenig Zeit. Irre ich nicht, so sind die Vorträge E.s infolge dieser Mängel weniger eindringlich, und erzielen nicht jene volle praktische Wirkung, welche die Wucht der

[1]) *Gisbert*, L'éloquence chretienne dans l'idée et dans la pratique (Paris 1860) chap. 13 n. 6 s. bei Jungmann, Theorie der geistlichen Beredsamkeit[1] I, 497.

Gedanken und die rhetorische Meisterschaft E.s erwarten ließe. Es ist freilich nicht nothwendig, bei jeder Predigt ins einzelne des concreten Lebens hinabzusteigen und dafür praktische Winke zu geben. Besonders gilt das für festliche Gelegenheiten; darum mag dem Bischof Eberhard die Sparsamkeit mit praktischem Detail nicht als Fehler angerechnet werden. Aber bei den gewöhnlichen Vorträgen dürfen die praktischen Anwendungen nicht fehlen, will man in der Verwaltung des Predigtamtes nicht auf ein Mittel verzichten, das nach dem competenten Urtheile Segneris[1]) zu den allerwirksamsten gehört.

2. In der an zweiter Stelle angezeigten Schrift schildert der Verfasser ausführlich und actenmäßig den Antheil, welcher dem muthigen Bischof von Trier am Culturkampf zugefallen war. Domcapitular Ditscheid, der dem Verstorbenen während des ganzen Kampfes als Caplan zur Seite gestanden und außer seinen eigenen Aufzeichnungen das sorgfältig geführte Tagebuch des Bischofs benutzen konnte, ist dazu berufen wie kein anderer.

Der weite Blick des Bischofs sah den Sturm voraus. Mit großer Ruhe, mit maßvoller aber energischer Entschlossenheit nahm er den Kampf auf. Nicht geringen Trost gewährte ihm die Haltung seines Clerus, der sich geschlossen um den Oberhirten scharte. Ein bitterer Tropfen war freilich auch beigemischt. Einige Priester missbilligten das ruhige Vorgehen E.s, sie wünschten eine geräuschvollere Kampfesweise, die mehr in die Öffentlichkeit dränge. Zum offenen Kampf sollte es bald kommen. ‚Ich weiche zurück, hatte der Bischof zum Regierungspräsidenten von Trier v. Wolff gesagt, bis ich an eine Mauer komme. Eine solche Mauer ist mein Gewissen. Wider mein Gewissen werde ich nichts thun. Mit Principien läst sich nicht markten‘ (S. 23). An diese Mauer stieß er bald. Man verlangte seine Mitwirkung zum Vollzuge des Maigesetzes über die Vorbildung und Anstellung der Geistlichen. ‚Mein Gewissen‘, so antwortet er am 2. Juni 1873 dem Ober-Präsidenten der Rheinprovinz v. Bardeleben, ‚gibt mir das Zeugnis, dass ich stets aufrichtig bestrebt gewesen bin, den Frieden und gute Beziehungen zu der hohen Staatsregierung zu pflegen. Im gegenwärtigen Falle aber bin ich zu meinem tiefsten Bedauern nicht in der Lage, dem in Euer Hochwohlgeboren sehr geehrten Schreiben ausgedrückten Ersuchen entsprechen zu können‘ (S. 30). Die Folge waren eine Reihe von Zwangsmaßregeln, bis es zur Auflösung (29. December 1873) und gewaltsamen Schließung des Priesterseminars kam (9. März 1874). Der Untergang des Seminars traf den Bischof ins Herz. Nie im ganzen Culturkampf zeigte er sich so bewegt, als da er vom Erlass hörte, welcher die Schließung

[1]) Il parroco istruito c. 7.

des Seminars verfügte. Der Bischof änderte die Farbe. ‚Krampfhaft fasste er mit beiden Händen das Pult an. Ich (Dr. Ditscheid) sah, wie er mit Gewalt seine innere Bewegung niederkämpfen musste. Es dauerte mehrere Minuten, bis er sich wieder gefasst hatte. Dann sagte er: „Das Seminar ist die Lebensquelle des Bisthums"' (S. 43). Bei allen ihn persönlich treffenden Schlägen blieb er äußerlich vollständig ruhig.

Diese Schläge kamen rasch. Da der Bischof Pfarrer und Capläne ernannte ohne vorherige Anzeige beim Ober-Präsidenten, wurde er wegen Gesetzesübertretung vor das Zuchtpolizeigericht in Trier geladen. Als der Bischof nicht erschien, schritt man zu Geldstrafen: bis Ende 1873 in der Höhe von 10400 Thalern oder im Unvermögensfalle vier Jahre und drei Monat Gefängnis. Jedoch durften im ganzen nur zwei Jahre Gefängnis vollzogen werden. Der Bischof konnte nicht zahlen. Es erfolgte die Pfändung seiner Habe. Als man die gepfändeten Möbel öffentlich ausbot, steigerte niemand. Eine edle Dame aus Trier kaufte das ganze für 47 Thaler und 3 Groschen und ließ sofort die Gegenstände in den Bischofshof zurückbringen. Der Geistlichkeit der Stadt, die ihm ihre Theilnahme über die Pfändung aussprach, äußerte er seinen festen Willen, den Kampf fortzuführen: ‚Wer einen Thurm bauen will, der muss vorher überlegen, ob er ihn auch vollenden könne; wenn er nur das Fundament baut, so lachen ihn die anderen Leute aus'. Wir werden den ganzen Thurm aufbauen und den Feinden keine Gelegenheit geben, sich über uns zu freuen. Schon jetzt stehen sie ganz erstaunt da vor dieser Kundgebung des katholischen Lebens. Das haben sie nicht erwartet. Wir werden schon dadurch in unseren Leiden getröstet, dass wir die Früchte derselben sehen. So hat ja infolge der neuen Maßregel die Stadt Trier, in der es bei den Wahlen sonst immer so traurig zugieng, sich bei den letzten Wahlen in so glänzender Weise für die katholische Kirche hervorgethan' (S. 66).

Endlich erfolgte die gewaltsame Verhaftung am 6. März 1874. Sie rief in der Stadt Trier und im ganzen Bisthum eine großartige Bewegung hervor, eine begeisterte Äußerung der Liebe und Treue zu Bischof und Kirche. Ein süßer Trost für den in seiner Bischofsstadt gefangenen Oberhirten. Die Kerkerstrafe war anfangs gemildert, wurde aber später härter, beinahe zur Einzelhaft. Der Anblick des Gefangenen machte auf die Besucher einen ergreifenden Eindruck. Dr. August Reichensberger sagte später zum Secretär des Bischofs: ‚Ich habe in meinem Leben vielen Bischöfen die Aufwartung gemacht, aber niemals habe ich es fertig gebracht, mich vor einem Bischof niederzuknien. Als ich aber bei ihrem gefangenen Bischof eintrat, sank ich unwillkürlich in die Knie, ich konnte nicht anders' (S. 100).

Am 31. December 1874 ward der Bischof in aller Stille aus der Haft entlassen. Die Kunde verbreitete sich jedoch wie ein Lauffeuer in der Stadt. Sofort prangten alle Straßen im Fahnenschmuck und festliches Geläute in der ganzen Stadt trug die Freudenbotschaft hinaus ins Land. Der Gang aus dem Kerker war aber für den Bischof ein Weg zu neuen Verwicklungen und Kämpfen. Geldstrafe folgte auf Geldstrafe, einmal in der Höhe von 91350 Mark. Natürlich konnte der Bischof nicht bezahlen, auch wenn er gewollt hätte. Da alle Mittel, freundliches Zureden und harte Strafen an der Unbeugsamkeit des Bischofes wirkungslos abprallten, nahm man die Absetzung desselben ernstlich in Aussicht. Da entschloss sich der Bischof, in die Verbannung zu gehen und von der Fremde seine Diöcese zu regieren. Alle Vorbereitungen waren bereits getroffen. Am Tage, wo die Aufforderung zur Niederlegung seines Amtes ihm zugieng, wollte er die Grenze überschreiten. Aber nicht in die Verbannung sollte der Dulder kommen, sondern in die ewige Heimat. Bischof E. starb plötzlich am 30. Mai 1876 früh, man kann in Wahrheit sagen, an gebrochenem Herzen.

‚Es wäre zu bedauern, wenn die Kenntnis des Culturkampfes immer mehr abnähme und zuletzt sich ganz verlöre. Bildet doch der Culturkampf einen hervorragenden Zeitabschnitt in der Kirchengeschichte Preußens während dieses Jahrhunderts. Wer will sodann behaupten, dass ähnliche Zeiten über kurz oder lang nicht wiederkehren können?‘ (Vorwort). Für Zeiten des Kampfes wäre die schöne Schrift ein Lehr- und Trost-Büchlein. Erbauung bringt sie auch im Frieden, für die Freunde der Predigten des edlen Bischofes aber tieferes Verständnis seiner Vorträge, denn sie gewährt einen tiefen Einblick in die besonnene und starke Seele des gottbegeisterten Kirchenfürsten.

Michael Gatterer S. J.

Essai sur le Mysticisme spéculatif en Allemagne au quatorzième siècle par H. Delacroix. Paris, Félix Alcan, 1900. 8. P. XVI + 288.

Der Verfasser orientiert in der Einleitung über seine Vorstellung vom Wesen der Scholastik und der Mystik. Es folgen einige Capitel über die Philosophie des Scotus Erigena, über Amalrich von Bennes (Bena), die Ortlieber, die Secte vom freien Geist und über die häretischen Begarden. Mit größerer Ausführlichkeit wird über Meister Eckehart und sein System gehandelt. Dieser merkwürdige Mann war Dominicaner und ist im Jahre 1327 gestorben. Etwa zwei Jahre nach seinem Tode sind 28 Sätze Eckeharts durch Papst Johann XXII.

verdammt worden. Ohne Zweifel erblickt Delacroix in seinen Ergebnissen über Eckehart das Hauptresultat vorliegender Studie. Dieses Hauptresultat ist nicht originell. Delacroix kommt auf den Standpunkt zurück, den unter anderen Preger in seiner ‚Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter' schon vor 26 Jahren eingenommen hat. Danach steht Eckehart in schroffem Gegensatz zur Scholastik. Die Scholastik ist nach Delacroix die Wissenschaft in ihrer Anwendung ‚auf die Religion durch die Religion'. Diese Religion ist indes nichts weiter, als die Frucht früherer Systeme. Concilien und Väter, die theologische Einbildungskraft und die Politik haben sie in ihrer endgiltigen Form geschaffen. Aber man gab sie aus als eine Offenbarung von oben, als ein unmittelbares Werk der Gnade. Die Vernunft habe die Aufgabe, diese kirchlichen Ansprüche zu rechtfertigen, und die Lösung sei gegeben durch die Scholastik, welche in einem theokratischen System gipfelt. Nach Delacroix geht also die Scholastik von der unbewiesenen Autorität der Kirche aus. Die Philosophie Eckeharts indes nimmt zum Ausgangspunkt ‚die Freiheit der Persönlichkeit'. ‚Frei von jeder Knechtschaft besteht sie in einer Vertiefung der Seele, in einem selbstlosen Suchen des Göttlichen, in der dialektischen Entwicklung des Urwesens, in dem Fortschritt des Unendlichen zum Bestimmten'. ‚Jede Seele ist im Grunde das allgemeine Leben; das Bewußtsein der Ewigkeit fällt mit der Ewigkeit zusammen' (274—275).

Da in diesen verfänglichen Materien eine Mißdeutung allzu leicht ist, mögen einige Sätze genau in der Fassung Platz finden, die sie bei Delacroix haben. Dieu est éternel puisqu'il est à soimême sa propre cause . . Mais l'être divin se réalise: encore que la réalisation de cet acte ait lieu dans l'éternité, il importe d'en séparer les moments. Dieu n'est lui-même qu'au moment où il crée. Or la création n'ajoute rien à son être; elle ne fait que l'exprimer. L'action de Dieu qui n'est point différente de son être est l'être même des choses, de sorte que l'Univers n'est qu'un degré de son développement (280 f.). Eckart prétend expliquer tout l'Être par l'Être seul, assister à son développement, suivre le mouvement par lequel la divinité sort de soi-même, se fait Dieu et s'achève dans l'Univers (286). Seule la genèse divine peut expliquer le développement qu'implique l'Unité de l'Être; seul le développement divin peut expliquer l'apparition de la forme par qui Dieu se réalise, l'Esprit, et les modifications de cette forme, la vie de cet Esprit jusqu'aux limites de l'Univers (287). Das ist nach Delacroix Eckeharts Lehre, woraus sich, gleichfalls nach Delacroix, ergibt, daſs Eckehart kein Scholastiker,

sondern lediglich Mystiker war. Denn l'une des principales prétentions du Mystique est d'assister au développement de l'essence divine, de construire avec Dieu en Dieu (279), und S. 14: ‚Der Gott der Scholastik ist ein sonderbares Gemisch von zwei contradictorischen Gegensätzen, der Vollkommenheit und der Unendlichkeit; er ist fertig, er existiert als Act und dennoch ist er gegeben als absolute Potenz, als Unbestimmtheit. Der Gott der Mystik, erhaben über Act und Potenz, erhaben über das, was ist, und was nicht ist, fähig alles zu sein, bewegt sich nach der absoluten Freiheit‘.

Man frägt: Ist nach obigen Prämissen der Schluss wirklich richtig, dass Eckehart Mystiker gewesen ist? Dass er Pantheist war, folgt sicher. Dass er Mystiker war, folgt nur, wenn Delacroix' Auffassung von der Mystik richtig ist. Mit welchem Recht identificiert Delacroix die Mystik mit dem Pantheismus?

Ferner: die Würdigung der Eckehartschen Philosophie durch Delacroix beruht auf einem methodischen Missgriff. Delacroix geht von einem metaphysischen Grundsatz aus, der selbstredend auch bei Eckehart eine bedeutende Rolle spielt, von dem Satz esse est Deus. Diesen Satz analysiert Delacroix consequent im pantheistischen Sinn und erweckt im Leser die Vorstellung, als habe auch Eckehart ihn consequent pantheistisch verstanden. Indes jener Satz lässt einen sehr richtigen Sinn zu, er ist echt scholastisch und ist nicht bloß von den Scholastikern im allgemeinen, sondern auch von Eckehart sehr oft richtig verstanden worden. Eckehart konnte den Satz nur in offenem Widerspruch mit sich selbst pantheistisch verstehen. Denn Eckehart nennt Gott plenum esse et purum esse; Gott ist ihm also actus purus. Er nennt ihn a se, unendlich, unveränderlich, ewig, absolut unabhängig. Die Geschöpfe sind ihm zusammengesetzt aus Potenz und Act, sind ab alio, endlich, veränderlich, zeitlich, absolut abhängig. Eckehart lehrt, dass die Dinge außer Gott gemacht, geschaffen sind — aeterna facta non sunt. Die Schöpfung ist ihm rerum ex nihilo productio. Die Belege hierfür finden sich ausgiebig in den von Denifle veröffentlichten lateinischen Schriften Eckeharts (Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters 2, 533 ff.). Man sieht, Eckehart steht in diesen metaphysischen Grundlehren völlig auf dem Boden der Scholastik und nicht minder in seiner Speculation überhaupt, wie sich jeder, der einen Begriff von Scholastik hat, durch einen Blick in jene Schriften Eckeharts überzeugen kann. Den glänzenden Nachweis hat wiederum Denifle aaO. 436 ff. geführt. Wenn also Eckehart trotz alledem Gott als das esse formale rerum betrachtet (Beleg bei Denifle 499), so tritt er durch diese pantheistische Auffassung, die mit einer unrichtigen An-

schauung von den Universalien zusammenhängt, nicht bloß mit der Scholastik, sondern auch mit sich selbst in Widerspruch. Wo Eckehart Wahres sagt, ist er Scholastiker. Aber er hatte das Bedürfnis, auch **nova et rara** zu sagen (Archiv 2, 533, 15). Die damals bereits hoch entwickelte Scholastik durch selbständige Zuthaten wahrhaft zu fördern, dazu fehlte ihm die Begabung. So verfiel er einem Irrthum, der wiederholt von Albert dem Großen zurückgewiesen worden ist[1]), hörte indes dadurch nicht auf, Scholastiker zu sein, wie auch Duns Scotus oft seine eigenen Wege gewandelt ist und dabei doch als Scholastiker gilt (Denifle 425 f.). Der behauptete principielle Gegensatz Eckeharts zur Scholastik ist eine Fiction von Delacroix und seiner deutschen Vorgänger.

Ganz unverständlich sind vollends die Behauptungen Delacroix', dass die Philosophie Eckeharts eine **construction savante et régulière** sei (240[1]), und dass Eckehart seinen Pantheismus der Scholastik ‚siegreich' gegenübergestellt habe (271): Die Philosophie Eckeharts zersetzt sich selbst wegen ihrer inneren Widersprüche, und seine der Scholastik entnommenen Sätze sind die siegreichste Widerlegung dessen, was er Irrthümliches vorbringt.

Eckehart ist Pantheist in dem Sinn, dass er an einigen Stellen Gott als das formale Sein der Geschöpfe einführt, nicht aber, als ob ihm nur die Gesammtheit der Geschöpfe Gott in seiner letzten Entwicklungsphase vorstellt, wie Delacroix behauptet. Er versichert, dass nach Eckehart **le Dieu Acte pur de la Scolastique, l'essence immuable et parfaite n'est pas au principe, mais à la fin de l'Être** (270 f.). Dazu: **Le Néant va à l'Être, l'Infini à l'achevé. Au cours de son développement la divinité se constitue comme Dieu et comme Univers** (271). Mit diesen Sätzen vergleiche man beispielsweise die Worte Eckeharts: **Praeterea hoc sciendum, quod omne agens agit sibi simile. Deus autem se toto est esse et operatur in creaturis per ipsum esse et sub ratione esse. Propter quod indivisa sunt opera trinitatis in creaturis quidem, quia trium personarum est unum esse; secus in increatis, ubi pater generat, non filius, spiritus sanctus spiratur et non spirat notionaliter. Et hoc est, quod hic significanter dicitur, quod deus ‚creavit, ut essent omnia'. In esse enim solo proprie creatura assimilatur deo sue cause** (Archiv aaO. 605—606). Aus diesem Text folgt das Gegentheil von dem, was Delacroix behauptet. Weiter sagt Delacroix: **Il n'y a**

---

[1]) ZB. Summa de creaturis tr. 1 q. 1. a. 1. Summa theol. I tr. 13 q. 55. II tr. 1 q. 3.



point d'êtres, mais un être (273). Eckehart aber schreibt: Notandum, quod cause alie preter primam causam, que deus est, non sunt causa ipsius esse rerum nec entis, inquantum est ens, set potius causa fieri, propter quod conpleto et perfecto ipso effectu suo amplius non influunt super ipsum effectum suum (Archiv aaO. 585, 24 bis 27) und: Notandum, quod hoc ipso, quod creature sunt multe, distincte sunt et inequales, sequitur, quod deus est indistinctus, non multus, nec inequalis (aaO. 614, 17—18). Wenn er beifügt, dass jedes geschaffene Ding ein unum ist, so sagt er damit nichts Neues; das hat die Metaphysik vor ihm auch schon gewusst. Er sagt aber bezeichnend genug: aliqualiter unum, weil er hervorheben wollte, dass das unum von Gott und den Geschöpfen nur analog ausgesagt werden kann. Das sind so elementäre Dinge, dass man sich wundern muss, wie sie dem Verfasser des hier angezeigten Buches entgehen konnten. Delacroix hat den Pantheismus Eckeharts nicht erfasst.

Nach Delacroix hat Eckehart gelehrt: C'est en Christ qu'est la grâce, non pas dans le Christ historique, dans le Jésus de Galilée, mais dans l'Humanité toute entière, qui, par son idée, figure le Verbe et le Fils divin (274). Was sagt der wahre Eckehart: Iero. in sermone de assumptione tractans illud: ‚Ave gratia plena', ait: ‚talibus decebat virginem obpignorari muneribus, ut esset gratia plena'; ait: ‚que celis dedit gloriam, terris deum, pacemque refudit, fidem gentibus, finem vitiis, vite ordinem, moribus disciplinam'. Item Iero.: ‚bene gratia plena, quia, quod ceteris per partes, Marie vero se totam infudit gratie plenitudo'. ‚Ave gratia plena, per quam largo sancti spiritus ymbre superfusa est omnis creatura'. Et notandum, quod convenienter valde, sicut pater dicendo verbum producit et creaturas, sic virgo beata gignendo filium omnem superfudit gratia creaturam, cujus gratie nos participes faciat deus, cujus spiritus super mel dulcis etc. (Archiv aaO. 580—581). Nach dem Eckehart bei Delacroix hat also Maria nicht den historischen Christus, sondern ‚die gesammte Menschheit' geboren!

Die Unmöglichkeit einer Harmonie zwischen Glauben und Wissen begründet Delacroix so: Peut-il y avoir harmonie entre l'autorité et la raison, entre une vérité qui vient d'en haut et qui s'impose *sans se justifier*, et la vérité intérieure à laquelle on ne peut refuser son adhésion? (267).

Angesichts solcher Verstöße will es wenig bedeuten, dass Delacroix in Fragen, welche ein tieferes Eindringen in das urkundliche

Material fordern, sein Unvermögen in noch höherem Grade beweist. Die Bullen, welche den Armutsstreit im Franciscanerorden betreffen, hat er vollständig kaum gelesen, jedenfalls ist er dem Verständnis derselben fremd geblieben, sonst hätte er nicht anderen Autoren ohneweiteres nachschreiben können (106), dass zwischen den Verfügungen Nikolaus' III. und Johanns XXII. ein Widerspruch bestehe (s. meine Schrift über Döllinger, 3. Auflage S. 305 ff.).

Das Schlussurtheil über das Buch von Delacroix, dem es den Titel Docteur ès lettres eingetragen hat, lautet, dass es eine verfehlte Leistung ist. Es will die Eckehart-Forschung auf einen Standpunkt zurückversetzen, der durch die Studien des in jeder Beziehung weit überlegenen P. Denifle (vgl. auch Denifle im 75. Bd. der Historisch-politischen Blätter S. 903 ff.) längst überwunden ist. Eckehart war vor allem Scholastiker. Er war auch Mystiker, aber auf wesentlich scholastischer Grundlage, was freilich nicht aus dem Buche Delacroix', wohl aber aus Eckeharts Schriften, namentlich aus seinen deutschen Schriften hervorgeht. Er hat indes weder als Scholastiker noch als Mystiker jene Bedeutung, die man ihm vielfach zuschreibt. Denn in seinem System fehlt nicht bloß Klarheit, sondern auch Einheit und Wahrheit. Aber gerade seinen Irrthümern, die er übrigens widerrufen hat, verdankt er, wie so manche andere zweifelhafte Größe, die Sympathie der modernen Wissenschaft.

Emil Michael S. J.

Handbuch des Kirchenrechtes. Von Rudolf Ritter v. Scherer, Doctor der Theologie und der Rechte, k. k. Hofrath, fb. w. Consistorialrath, ord. Professor des Kirchenrechtes an der k. k. Universität Graz. Zweiter Band. Graz u. Leipzig. Verlag von Ulrich Moser's Buchhandlung (J. Meyerhoff). 1898. S. VI + 880.

Der zweite Band dieses Werkes besitzt ähnlich wie schon der erste einen Vorzug, der bei keinem älteren und neueren kirchenrechtlichen Werk, sei es katholischer, sei es protestantischer Herkunft, sich vorfindet, nämlich eine überreiche Fülle an Literatur. Mit wahrem Bienenfleiß und einer staunenerregenden Erudition hat der Verfasser das Quellenmaterial und die einschlägige Literatur zusammengesucht. Hierin liegt der größte Vorzug und dauernde Wert dieser Riesenarbeit, welche von niemandem unberücksichtigt gelassen werden darf, der eingehend über kirchliches Recht oder einzelne Partien desselben zu schreiben gedenkt. Die reichsten Schachte hat Prof. v. Scherer eröffnet und leicht zugänglich gemacht, so dass man in dieselben nur einzutreten braucht, um neu zu bearbeitendes Material daraus zu holen.

Hierzu kommt eine formelle Genauigkeit in den Citaten, welche nicht lobend genug hervorgehoben werden kann. Eine absolute Vollständigkeit in Angabe der Quellen und Autoren darf und kann nicht verlangt werden. Vielleicht hat der Verfasser des Guten sogar zu viel gethan, indem er bisweilen Werke, Abhandlungen und Artikel namhaft machte, welche einer Erwähnung gar nicht wert waren. Auch ist der Wunsch nicht unberechtigt, es möchte das reichhaltige Material besser geordnet worden sein; man kann sich nämlich öfters des Eindruckes nicht erwehren, dass der Autor von der Fülle fast erdrückt wurde. Damit steht im Zusammenhang, dass die materielle Citierung, wenn ich mich so ausdrücken darf, lange nicht immer verlässlich ist. So wird zB. (S. 805 n. 37) P. Nilles eine Sentenz unterschoben, welche derselbe nicht bloß nicht vertheidigt, sondern geradezu bekämpft; vgl. diese Zeitschrift 1899 S. 570—572. Diese Flüchtigkeit, welche bei einer solchen Riesenarbeit leicht begreiflich ist, brachte es auch mit sich, dass Rechtsquellen unrichtig aufgefasst wurden. So beruft sich v. Sch. auf c. 1, X. 1, 16 (Innoc. III.) u. Act. 8, 17, sowie c. un. §. 7 X. 1, 15, um seine Behauptung zu erhärten: ‚Die Chrismation bedingt die Giltigkeit der Firmung nicht; ihr Wesen ist in der Handauflegung zu suchen‘ (S. 71 n. 11); allein mit Unrecht. Die angeführten Stellen aus dem C. J. C. lassen, wenn man sie genau liest, einen solchen Schluss nicht zu. Schon der eine Umstand, dass eine solche Auffassung dogmatisch ganz unhaltbar ist, hätte an dieser Stelle zur Vorsicht mahnen müssen. Einige Seiten später (S. 75 n. 7) wird einem Innocenz III. die sonderbare Ansicht oder besser gesagt der Irrthum unterschoben: ‚Die sonst regelmäßig durch die Taufe gespendete Gnade kann auch durch den Glauben, getauft zu sein, vermittelt werden‘; das zur Begründung angeführte c. 2. X. 3, 43 enthält aber nichts, was diese Behauptung rechtfertigen würde. Wahrscheinlich hat die Capitelüberschrift, welche aber bei den Decretalenbüchern nicht authentisch ist, Anlass zu dieser irrigen Auffassung gegeben. Ebenso wird S. 410 n. 17 die Ansicht von Sanchez und Alphons von Liguori über Erlaubtheit von gemischten Ehen unrichtig wiedergegeben.

Ein weiterer Vorzug des Werkes ist die Vollständigkeit und Allseitigkeit, mit welcher der Verfasser seinen Gegenstand zur Darstellung bringt. Man staunt mit Recht ob der Fülle von Fragen, welche aufgeworfen werden und ihre Lösung finden. Es war das einzig richtige, viele Nebenfragen in die Noten zu versetzen; doch werden nicht selten Materien in den Anmerkungen untergebracht, welche einen Platz im Texte selbst unbedingt verdient hätten — so liegen sie bisweilen wie in tiefem Schutt von Literatur vergraben, wenn nicht ein sorgfältiges Sachregister, was indessen vom Autor sicher zu

erwarten ist, auf diese Schätze aufmerksam macht. Sehr dankenswert ist ferner die sorgfältige Berücksichtigung der staatskirchenrechtlichen Vorschriften, speciell von Österreich-Ungarn und Deutschland, deren Kenntnis keinem Canonisten mangeln darf. Die erwähnten Vorzüge sichern dem Werke v. Schs für alle Zeiten einen hervorragenden Platz in der canonistischen Literatur und gereichen der katholischen Wissenschaft zur Ehre.

Es fällt dem Recensenten schwer, gegen ein Werk mit so vielen und reichen Vorzügen manche Ausstellungen vorbringen zu müssen; indessen ist das Forderung einer gerechten Recension und geschieht in der Absicht, die Schattenseiten, welche neben den Lichtseiten sich bisweilen scharf bemerkbar machen, zu vermindern. Zunächst gefällt dem Recensenten die getroffene Eintheilung nicht. Der Inhalt dieses zweiten Bandes wird als ‚Kirchliches Verwaltungsrecht‘ charakterisiert und in zwei Capitel zerlegt: ‚Verwaltung der Lehrgewalt‘ und ‚Verwaltung der kirchlichen Weihegewalt‘, woran sich das ‚Ordensrecht‘ anschließt. Es wird also dem ‚kirchlichen Verwaltungsrecht‘ nur die Lehr- und Weihegewalt zugetheilt, während doch auch die Verwaltung der kirchlichen Jurisdictionsgewalt dazu gehörte, welche aber im ersten Bande dem ‚Kirchlichen Verfassungsrecht‘ eingereiht wurde.

Sodann vermisst man nicht selten die gewünschte Klarheit, namentlich in Begriffen und Definitionen. Ziemlich oft begnügt sich der Verfasser, bloß zu sagen, dass etwas nicht so sei, wie andere gelehrt haben, unterlässt es aber, den Leser über das, was das Richtige sein soll, aufzuklären. So ist es beispielsweise nach Sch. ‚insbesondere falsch, die Ehe als einen Vertrag anzusehen‘ (S. 92); sie ‚ist vielmehr ein Lebensverhältnis‘, ist ‚weit mehr als eine Summe von Obligationen der beiderseitigen Contrahenten‘ (S. 93); worin aber dieses Lebensverhältnis besteht, darüber bleibt der Leser im unklaren. Dass solch negative Belehrung nicht befriedigen kann, leuchtet ein; besonders ist dies dann der Fall, wenn die positiv aufgestellten Begriffe vag und unbestimmt, um nicht zu sagen unrichtig sind. So wird der hochwichtige Begriff der Ehe in folgender Form geboten: ‚Die Ehe im Rechtssinne ist die rechtlich normierte Gemeinschaft zweier Personen auf Grund deren Geschlechtsverschiedenheit‘ (87)., Das Sacrament der Ehe ist überhaupt mehr habitus als actus‘ (S. 89 n. 10); auf S. 68 n. 2 wird das Sacrament der Ehe als ‚etwas Dauerndes und Beharrendes‘ hingestellt, und zwar im Gegensatz zur ‚hl. Eucharistie‘, welche ein ‚Gegenstand‘ ist, als ‚ein Verhältnis‘. Wie soll man dieser Begriffsbestimmung gemäß sich nun den ‚Spender‘ sowie ‚Materie und Form‘ des Ehesacramentes vorstellen oder erklären? Jedenfalls gewähren diese Ausführungen dem Leser kein klares Bild vom Wesen der Ehe.

Auch was vom Wesen der Ordensprofess gesagt wird, entbehrt nicht mancher Unklarheiten. Wenn ‚die einfache Profess ein hinkendes Rechtsgeschäft‘ (S. 816) bezeichnet wird, so entspricht diese wenig geschmackvolle Definition auch sachlich nicht; man braucht sich bloß an das Decret der Congregation der Bischöfe und Regularen vom 4. November 1892 (s. Santi-Leitner, Praelectiones iuris eccles. ed. III, l. I. p. 438 sq.) zu erinnern, welches über Entlassung von einfachen Professen aus ihrer Ordenscongregation handelt. Auch über das Wesen der feierlichen Gelübde wird der Leser im Unklaren gelassen. Überhaupt ist die Darstellung des Ordensrechtes dem gelehrten Verf. weniger geglückt, als jene des Eherechtes. Was man bisweilen bei anderen Partien seines Werkes beobachten kann, dass eine gerundete, einheitliche und zusammenfassende Darlegung des Gegenstandes mangelt, macht sich im Abschnitt über das Ordensrecht am fühlbarsten, indem nicht selten einfach Notiz an Notiz gereiht erscheint. Auch sind nicht wenige Angaben unrichtig. So wird S. 845 behauptet, dass, wenn ‚die Profess mit einem bestimmten Kloster verbindet, . . der Wechsel des Klosters eine neue Profess erheischt‘. Das ist nicht richtig; denn nur Wechsel des Ordens, nicht aber des Klosters innerhalb desselben Ordens erfordert wie ein neues Noviziat so auch eine neue Profess. Unzweifelhaft irrthümlich ist die Behauptung (S. 126 n. 123) ‚Das Eigenthum am Peculium steht nach der richtigeren Ansicht dem Regularen zu‘. Aufgefallen sind dem Recensenten die mehrfachen irrigen Einzelangaben über die Gesellschaft Jesu; es wäre doch leicht gewesen, beispielsweise bloß aus dem betreffenden Artikel in der zweiten Auflage des Kirchenlexikons sich Aufschluss zu holen. Gegenüber den klaren, bestimmten und wiederholten Betheuerungen von Päpsten dürfte es schwer halten, einen Beweis für die Behauptung zu liefern: ‚Die Gesellschaft Jesu ist objectiv kein Orden‘ (S. 731). Ebenso unrichtig ist, dass ‚in ihr . . äußerst selten feierliche Profess stattfindet‘ (S. 131), sowie dass ‚die congregatio generalis . . alle Professen mit vier Gelübden umfasst‘ (S. 757 n. 10); thatsächlich kommen zur Generalcongregation aus jeder Provinz nur 3 Mitglieder. Dass die ‚congregatio procuratorum aus . . den zur Hälfte vom General ernannten, zur Hälfte von Provinz-Congregationen gewählten Provincial-Procuratoren‘ bestehe, ist gleichfalls irrthümlich. Ferner ist nicht richtig, dass das ‚simplex votum castitatis . . juristisch als solennes, doch nur als impedimentum antecedens wirkt‘ (S. 806 n. 39). Dieses einfache Gelübde wird kirchenrechtlich hinsichtlich seiner Auflösung ganz anders als das feierliche Keuschheitsgelübde behandelt. Theils falsch, theils zu modificieren ist die (S. 809 n. 55) Behauptung: ‚In der Gesellschaft Jesu sind zum Noviziat volle 15, zur einfachen Pro-

fess 17, zur feierlichen 25 Jahre erforderlich'. Ebensowenig richtig wird (S. 814 n. 83) behauptet, dass die approbierten Novizen ‚in Folge Admission des Provincials . . die vota simplicia als publica' ablegen ‚und dann coadiutores formati s. graduati heißen' und dass ‚Nur wenige . . nach weiteren Prüfungen vom General admittiert, als socii (e S. J.) die vier vota solemnia' ablegen.

Selbständigkeit in der Auffassung und im Urtheil verdient, falls sie die gehörigen Grenzen einhält, alle Anerkennung; sie ist das Zeichen eines denkenden Geistes und Anlass zu wissenschaftlichem Fortschritt. Selbständigkeit eignet in hohem Maße dem Verf. dieses Werkes. Doch überschreitet sie zu eigenem Schaden nicht selten die gehörigen Schranken. Der Leser kann sich des Eindruckes öfters nicht erwehren, dass Prof. v. Sch. in mehr als einer Frage der ‚römischen Spruchpraxis' der ‚herrschenden Lehre', der ‚canonistischen Doctrin' zu wenig Achtung entgegenbringt und sich zu Äußerungen oder Meinungen hinreißen lässt, welche einer soliden Begründung ermangeln, oder wohl auch irrthümlich sind. Wenn (S. 269 n. 23) das maleficium als Ursache der Impotenz schlechthin als Aberglaube charakterisiert erscheint, so dürfte gegenüber dem einen Extrem früherer Zeiten nicht der goldene Mittelweg der Wahrheit, sondern nur das andere rationalistische Extrem zum Ausdruck gebracht worden sein. Jedenfalls ist die Behauptung ‚das maleficium aber hat sich in der Form von Nervosität bis heute als Art der Impotenz erhalten' (aaO.) kein Beweis dafür, dass Impotenz als Folge eines maleficium überhaupt unmöglich sei. Nachdem S. 109 n. 58 nicht bloß verschiedene Aussprüche von römischen Congregationen, sondern selbst von der obersten kirchenrechtlichen Autorität (Pius IX. und Leo XIII.) dafür erbracht wurden, dass die Civil-Ehe unter Christen ‚nichts als turpis et exitialis concubinatus' ist, wundert man sich billigermaßen über das Verdict (S. 224) ‚Es geht nicht an, die Civilehe durchweg als Concubinat zu bezeichnen'. Es wird wohl immer angehen, eine Sache als das zu bezeichnen, was sie objectiv ist. Trägt die Sache, das Object zufällig einen unschönen Namen, so liegt die Schuld wohl in der Sache selbst. Es ist eine irrthümliche Vorstellung, als hätten die Unterthanen Ehrfurcht und Gehorsam einer Einrichtung entgegenzubringen, zu deren Anordnung die Obrigkeit ganz und gar nicht bererechtigt war. Diesem Irrthum wird durch die folgende Äußerung v. Schs Vorschub geleistet: ‚Wo das Institut der Civilehe gesetzlich besteht, ist es dem unter dem Gesetze stehenden Staatsbürger selbstverständlich nie erlaubt, über eine gesetzliche Einrichtung sich in Schmähreden zu ergehen; quod licet Jovi . .' Die Frage, ob Geschwisterehe schon naturrechtlich ungiltig sei, beantwortet v. Sch. ohne viel Bedenken affirmativ (S. 301).

Weniger angenehm berührt ein gewisser spottender Ton, der des öfteren wiederkehrt und einer streng wissenschaftlichen Arbeit nicht gut ansteht. Ich denke da beispielsweise an S. 24 n. 64 mit den spitzen Bemerkungen gegen die ‚Ordinarien in der alten Welt' und die Redacteure ‚der sog. guten, katholischen Presse', an ‚Leben und graue Theorie'; oder an den Satz ‚Die Figuralmusik kann nicht in spanische Stiefel geschnürt werden' (S. 676 n. 67) u. a. Ebenso wenig angezeigt erscheint dem Recensenten die bei v. Sch. fast zum Schiboleth gewordene Phrase von der ‚juristischen' Behandlung des Kirchenrechtes. Ungezähltemale begegnet man den Redensarten ‚juristische Auffassung', juristische Begründung', ‚juristisches Denken'. Auch Juristen müssen, wie andere Menschenkinder logisch, d. h. richtig denken, haben also kein Privileg eines specifischen Denkens.

Noch ein Wort bezüglich der sprachlichen Form. Eine große Zahl von Fremdwörtern und fremdwortartigen Bildungen begegnet dem Auge, ohne dass die geringste Nothwendigkeit dafür vorhanden wäre: zB. ‚liberierende' Gewohnheit (S. 410 n. 17), profiticren statt geloben, constieren statt feststehen, tangieren statt berühren usw. usw.

Wenn in den noch ausständigen Theilen dieses Werkes auf gute Darstellung und völlig richtigen Inhalt ebenso Bedacht genommen werden wird, wie bisher auf Reichthum in der Literaturangabe, so werden wir in denselben Meisterwerke zu begrüßen in der angenehmen Lage sein.

M. Hofmann S. J.

Geschichte der Reformation und Gegenreformation auf dem Eichsfelde Von Philipp Knieb. Heiligenstadt, F. M. Cordier, 1900 XXI.V + 364 S. 8.

Das Eichsfeld, ein Theil des Gebirgslandes zwischen dem Harze und dem Thüringer-Wald, wird von einer fast durchweg katholischen Bevölkerung bewohnt, während die gesammte Umgebung protestantisch ist. Die Art und Weise, wie dieser Landstrich der alten Kirche erhalten, beziehungsweise für dieselbe zurückerobert wurde, hat bereits vielfach die Geschichtschreibung beschäftigt. Zu Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts widmete sich namentlich Johann Wolf der Geschichte des Eichsfeldes; seine zahlreichen Schriften, namentlich die 1813 erschienene Eichsfeldische Kirchengeschichte und die Geschichten von Heiligenstadt und Duderstadt sind noch heute höchst wertvoll. Später (1850) erschien die Arbeit von Heppe, die Restauration des Katholicismus in Fulda, auf dem Eichsfelde und in Würzburg. Diese Schrift ist noch heute wertvoll durch die in derselben verwerteten Acten

des Marburger Archivs, sonst aber wird sie selbst von dem altkatholischen Historiker M. Lossen als ‚ganz ungenügend‘ bezeichnet. Ganz dasselbe Urtheil muss über die Arbeit von Burghard, die Gegenreformation auf dem Eichsfelde (1890—91), gefällt werden. Noch weit parteiischer als die zuletzt Genannten schrieb v. Wintzingerode-Knorr; der Verf. des vorliegenden Werkes bezeichnet diese Leistung treffend als ‚eine Tendenzschrift, wie sie nicht schlimmer sein kann‘. Schon diese Entstellung des wahren Verlaufes der Dinge ließ eine neue Bearbeitung dringend nothwendig erscheinen. Ein Landpfarrer, fern von großen Bibliotheken, hat sich an diese Arbeit gemacht und mit rühmenswertem Eifer gedruckte und auch ungedruckte Quellen durchforscht und mit Hilfe derselben eine sehr wertvolle, neue Darstellung geliefert. Die ungedruckten Quellen, welche der Verfasser heranzog, beruhen zum größten Theile im Provincialarchive zu Magdeburg. Ergänzungen boten das königliche Kreisarchiv zu Würzburg und das königliche Staatsarchiv zu Hannover. Außerdem wurden noch benutzt die zu Heiligenstadt aufbewahrte Geschichte des dortigen Jesuitencollegs, die Historia Duderstadiana auf der Rathhausbibliothek zu Erfurt und das Domarchiv der zuletzt genannten Stadt.

Die Darstellung gliedert sich klar und übersichtlich in folgende Abschnitte: 1) Die ersten Spuren des Protestantismus auf dem Eichsfelde unter Cardinal Albrecht bis 1545. 2) Die Ausbreitung des Protestantismus unter den Erzbischöfen Sebastian und Daniel 1545 — 1574. 3) Beginn der Gegenreformation unter Daniel, Kampf mit dem Adel und den Städten 1574 — 1582. 4) Fortgang der Gegenreformation unter den Nachfolgern Daniels 1582—1635. 5) Beschluss der Gegenreformation bis 1652.

Sehr sachgemäß beginnt Knieb seine Darstellung mit einem Überblick über die kirchlichen und socialen Zustände auf dem Eichsfelde zu Beginn des 16. Jahrhunderts. Die hier angeführten Einzelheiten, namentlich hinsichtlich der übergroßen Zahl des Clerus bestätigen die Ausführungen, welche ich in der 17. u. 18. Auflage des ersten Bandes von Janssens deutscher Geschichte gegeben habe. Dann werden die Stellung des Mainzer Erzbischofs und Cardinals Albrecht von Brandenburg gegenüber den Religionsneuerungen und der Bauernkrieg mit seinen Folgen geschildert. Die ersten Spuren der neuen Lehre zeigten sich auch auf dem Eichsfelde in Städten. Die Bewegung ward gefördert durch das falsche Vertuschungssystem der Beamten. Von Bedeutung war dann der Abfall des Adels zur neuen Lehre. Das Volk blieb bis 1545 noch meist katholisch. Dann aber nahm der Abfall mehr und mehr zu, befördert durch das unwürdige Mainzer Domcapitel, die Oberamtmänner und Commissäre zu Heiligenstadt. Eine Besserung trat erst ein, als der Mainzer Erzbischof Daniel von

Brendel 1574 persönlich im Eichsfelde erschien und mit Schrecken wahrnahm, welche Fortschritte dort die neue Lehre gemacht hatte. Seit 1574 begannen energische Gegenmaßregeln, Verbot des Laienkelches, Bestrafung der Concubinarier, Visitation der Pfarreien, Gründung eines Jesuitencollegs zu Heiligenstadt. Der Verf. bezeichnet diese Maßregeln mit dem leider weit verbreiteten, aber keineswegs zutreffenden Namen ‚Gegenreformation‘. Richtiger wären alle diese Dinge unter dem Namen katholische Restauration zusammenzufassen. Langsam erwacht nun wieder das katholische Leben. Unter den Erzbischöfen Wolfgang von Dalberg (1582—1601), Johann Adam von Bicken (1601—1604 und Johann Schweikart von Kronberg (1604—1626) nimmt dann die katholische Restauration ihren Fortgang. Alles dies wird von dem Verf. eingehend, klar und anschaulich mit genauer Benutzung der einschlagenden Quellen geschildert. Besonders hervorgehoben werden mit Recht die Verdienste der seeleneifrigen Patres der Gesellschaft Jesu. Die schwedische Invasion 1632—35 und 1642 stellte freilich noch einmal alles in Frage, allein auch diese Gefahr gieng vorüber. Infolge der Ausführungen der Bestimmungen des westfälischen Friedens giengen allerdings noch einige Gemeinden verloren, deren Zurückführung zur Kirche die letzen Kurfürsten bereits angebahnt hatten, jedoch war die Zahl dieser Gemeinden klein.

Die vorliegende Arbeit erweitert in mannigfacher Weise unsere bisherigen Kenntnisse von den Zuständen des Eichsfeldes im 16. und 17. Jahrhundert: sie berichtigt auch in vielen Punkten die bisherigen Darstellungen. Dem fleißigen Verfasser hoffen wir noch öfter auf historischem Gebiet zu begegnen.

L. Pastor.

Decreta authentica Congregationis sacrorum rituum, ex actis eiusdem collecta eiusque auctoritate promulgata sub auspiciis ss. Domini nostri Leonis Papae XIII. Vol. 1. XXIV + 486 pp. Vol. 2. XI + 484 pp. Vol. 3. VIII + 383 pp. Vol. 4: Commentaria etc. 441 pp. in 4°. Romae 1898—1900.

Das Werk, auf dessen ersten Band ich in dieser Zeitschrift (1898, Bd. XXII, 599 f.) aufmerksam gemacht habe, ist im Jahre 1900 bis zum Generalregister gelangt, das noch im Druck begriffen ist. Die große Sammlung umfaßt drei Bände und enthält 4051 chronologisch geordnete Nummern, deren letzte eine Congregationsentscheidung vom 15. December 1899 bildet. Die letzten Seiten des dritten Bandes enthalten die Instructio Clementina pro expositione ss. Sacramenti occasione orationis 40 horarum, die

zwar für die Stadt Rom gegeben ist, aber doch auch allgemeine Bedeutung für den liturgischen Cult des heiligsten Sacramentes hat. An diese authentische Sammlung schließt sich als vierter Band eine Anzahl von gelehrten, zum größten Theil der Gardellinischen Sammlung entnommenen Bemerkungen, Erklärungen und Gutachten, die über die Entstehung, Bedeutung und Begründung mancher Decrete Licht verbreiten. Das ganze, gut ausgestattete Werk gieng aus der Officin der Propaganda hervor.

Für die praktische Liturgik oder Rubricistik kann man dieses Quellenwerk unbedenklich als epochemachend bezeichnen. Zahlreiche Congregationsentscheidungen aus früherer Zeit die für andere Verhältnisse gegeben waren oder sich mitunter widersprachen, sind aus der neuen Sammlung ausgeschieden — von den 5993 Nummern der früheren nicht officiellen Sammlung sind nicht weniger als 2311 gestrichen —, an die Stelle mancher undeutlicher Decrete sind klarere getreten. So ist zu hoffen, dass eine Reihe von rubricistischen Streitfragen, um nicht zu sagen Zänkereien, aus der Welt geschafft bleibt. Aussterben werden diese Streitigkeiten freilich nicht, da die Hauptquelle derselben nie versiegen wird: die verschiedene Auffassung und vielgestaltige Auslegung der Congregationsentscheidungen, welche alle Stufen durchschreitet von der Scrupulosität, die jede freie Bewegung unterbindet und selbst in minutiösen Dingen immer wieder neue Erklärungen von der Congregation provociert, bis zum Laxismus, der beinahe einer Nichtbeachtung der Decrete gleichkommt und an Geringschätzung der römischen Erlässe grenzt.

Innsbruck. M. Gatterer S. J.

Analekten.

Zu Schmids Werk: Die außerordentlichen Heilswege für die gefallene Menschheit. Beinahe gleichzeitig mit unserer Besprechung des eben genannten Werkes (s. diese Zeitschrift 1900 Bd. XXIV S. 534—41) erschienen von Prof. Dr. Mausbach drei Artikel im Katholik' (1900. 1, 251—271; 306—325; 401—425), die sich eingehend und mit großem Interesse mit der in jener Schrift behandelten Frage befassen. Wir möchten die Leser dieser Schrift darauf aufmerksam machen; denn nicht nur werden sie darin in aller Kürze, aber genau, die Resultate der fleißigen Arbeit Schmids zusammengefasst finden, sondern auch wertvolle Belege, womit Prof. Dr. Mausbach die von Dr. Schmid aufgestellten, manchem zu kühn scheinenden Ansichten über außerordentliche Heilswege Gottes weiter begründet. Namentlich möchten wir auf die weitherzigen Anschauungen des seraphischen Lehrers Bonaventura S. 267 ff. aufmerksam machen. In dem zweiten Artikel handelt M. von dem Inhalt des nothwendigen Heilsglaubens und ist mit Schmid durchaus einig in der Ablehnung derjenigen Theorie, die eine ausdrückliche Kenntnis der Menschwerdung und der hl. Dreifaltigkeit fordert, fügt aber hinzu, dass irgend eine Vorstellung der Erlösung durch Gott zum Wesensbestande des zum Heile nothwendigen Glaubens nach der Tradition wohl gehöre. So lehrreich nun die daran geknüpften dogmengeschichtlichen Auseinandersetzungen sind, so kommen wir doch nicht über eine fides implicita hinaus, die zuletzt in dem Glauben enthalten ist, den Paulus als unumgänglich nothwendig erklärt (Brief an die Hebr. XI, 6). Gehen wir über diese Erklärung des Völkerapostels nur um eine Linie hinaus, so haben wir keinen festen Halt mehr, eine Glaubenswahrheit nach der andern wird als nothwendig (necessitate medii)

erscheinen. Auch scheint uns die Frage unnothwendiger Weise nur mehr verwickelt zu werden, wenn man ernstlich untersucht, ob Gott als Belohner oder Vergelter in der natürlichen oder übernatürlichen Ordnung zu glauben sei. Er ist zu glauben als thatsächlicher remunerator oder als remunerator in der gegenwärtigen Ordnung: diese ist aber jetzt eine übernatürliche. Also ist in dem Glauben an den remunerator implicite das Nothwendige enthalten, dass er nämlich remunerator in der übernatürlichen Ordnung sei.

Besondere Aufmerksamkeit widmet Prof. Mausbach im 3. Artikel dem Begriffe des zum Heile nothwendigen Glaubens und berührt dabei manche schwierigen Fragen über Wesen und Zustandekommen des wahren Glaubens. Er ist der Ansicht dass zu einer gründlichen Lösung unserer Frage die gewöhnliche Definition des Glaubens einer Revision oder wenigstens einer Erweiterung bedürfe, indem ja nicht jeder Glaubensact im strengen Sinne ein Zeugnisglaube sein müsse. Ihm scheint nach der Definition des hl. Thomas die freie Hingabe des Intellects an die Wahrheit den wesentlichen Unterschied des Glaubens vom Wissen auszumachen, und demnach die Hingabe des Intellects an die prima veritas (bezw. die aus Sehnsucht nach der prima veritas geübte Hingabe an eine höhere Wahrheit) zum Bereiche des religiösen Glaubens zu gehören. Darum habe auch Scheeben keine neue, speciöse Ansicht aufgestellt, wenn er von einem zwischen dem Wissen und dem Zeugnisglauben stehenden ‚Glauben' spreche, der von der fides late dicta Ripaldas sich dadurch wesentlich unterscheide, dass er eine freie aus sittlich-religiösen Motiven hervorgehende Zustimmung ist (S. 409). Er finde eine Berechtigung für diese Erweiterung des Glaubensbegriffes in der Lehre der hervorragendsten Thomisten und sehr bedeutenden Theologen des Jesuitenordens, ‚dass die Thatsache der Offenbarung im Glauben selbst und zwar als primum credibile erfasst werde. Die meisten erklären dieses Erfassen . . als ein unmittelbares, in der Linie des Glaubens grundloses, principienhaftes Fürwahrhalten, das nur auf dem (von der Gnade, aber auch von den Glaubwürdigkeitsgründen geleiteten) frommen Willen ruht; daher nennen sie das primum credibile auch per se credibile' (S. 404 f.). Diese Erklärung des Glaubens vorausgesetzt scheint nun die Frage, wie die der historischen Offenbarung fernstehenden Menschen zum ‚Glauben' an die nothwendigen Wahrheiten gelangen könnten, leichter gelöst zu werden. ‚Es brauchte der durch eine innerliche Offenbarung Erleuchtete nicht eine reflexe Erkenntnis oder auch nur eine sichere Empfindung ihres göttlichen Ursprunges zu haben. Er könnte sich einfach den in ihm erwachenden Ideen von Gott und Seligkeit hingeben und würde, wenn er dem inneren Lichte und frommen Zuge folgend ihre Wahrheit mit unbedingter Festigkeit umfasste, einen Act eigentlichen Glaubens leisten' (S. 412 f.).

Nicht ganz einverstanden mit dem gelehrten Verfasser kann ich mich erklären, wenn er als Ansicht der älteren Theologen im Gegensatze zu den neueren behauptet, es sei a priori höchst unwahrscheinlich, dass sie ein Wissen des Offenbarungsfactums als Vorbedingung des Glaubens gefordert hätten, da sie dessen Annahme als primum credibile dem Glauben zuweisen. ‚Nicht die historische Thatsache, fügt er billigend hinzu (S. 415), einer göttlichen Kundgebung wird sicher erkannt, sondern die sittliche Möglichkeit und Pflicht an diese Kundgebung — als Thatsache und Lehrinhalt — zu glauben‘. Es mag sein, dass einige Theologen dieser Meinung waren, aber jedenfalls ist sie nicht annehmbar, und dass hierin ein wirklicher Gegensatz obwalte zwischen den älteren und neueren Theologen (höchstens in der ‚Ausdrucksweise‘, wie der Verf. vorsichtig schreibt) ist nicht wahrscheinlich, da Pius IX. so entschieden in seinem Rundschreiben vom 9. November 1846 erklärt: Humana quidem *ratio*, ne in tanti momenti negotio decipiatur et erret, divinae revelationis *factum* diligenter inquirat oportet, ut *certo* sibi constet, Deum esse locutum, ac eidem, quemadmodum sapientissime docet Apostolus (Rom. 13, 1) rationabile obsequium exhibeat. Auch das Provincialconcil zu Cöln (1860) fordert Tit. 1. Cap. 5 ut qui credit *ratione certo* cognoscat, Deum esse locutum nulloque dubio prudenti hac de re pulsetur. Nimmt man keine sichere Erkenntnis der Offenbarungsthatsache an, wird man die Vernünftigkeit des Glaubens, dieses rationabile obsequium kaum festhalten können, und nur dann tritt die Gewissheit der Glaubwürdigkeit ein, wenn die Thatsache der Offenbarung durch eine Erkenntnis, die dem Glauben vorangeht und von diesem unabhängig ist, sicher erkannt wird. Trotz dieser Gegenbemerkung, die für die Lösung der Hauptfrage nur nebensächlich ist, sind die Aufstellungen des Verf. zur allseitigen Beantwortung derselben, wie nämlich die der historischen Offenbarung fernstehenden Menschen zum ‚Glauben‘ an die nothwendigen Wahrheiten gelangen können, immer noch annehmbar, denn er nimmt (S. 422) auch solche innere Offenbarungen an, die sich wohl so dem Geiste kundgeben, dass sie als göttliche e r k e n n b a r sind und Grundlage eines eigentlichen Glaubensactes werden können. Richtig bemerkt er dazu: ‚Wir brauchen was die Realität solcher Offenbarungen angeht, nicht an so eigenartige und wunderbare Vorgänge zu denken, wie sie bei den Propheten zutrafen‘. ‚Warum sollte nun, fragt er, . . ein Heide nicht die feste Überzeugung gewinnen können, dass die aus der Urzeit stammenden reineren Vorstellungen von Gott, deren veredelnden Eindruck auf sein Gemüth er empfindet, die den Grundton so vieler Opfer- und Sühnungsgebräuche bilden, die in einzelnen großen Männern deutlicher zum Durchbruch kommen, wirklich Reste einer Gottesoffenbarung sind?‘ Durch diese fleißige Arbeit hat Prof. Dr. Mausbach

einen wertvollen Beitrag geliefert, die letzten Schwierigkeiten, die der Lösung Schmids anhaften und die wir auch in unserer Recension angedeutet haben (s. Bd. XXIV S. 540) zu beseitigen: ja auch die Ansicht Gutberlets könnte dadurch eine befriedigende Ergänzung gewinnen.

H. Hurter S. J.

In der Lehre von den Gliedern der Kirche wird allgemein die Ansicht vorgetragen, dass, abgesehen von den Ungetauften, die eben nie zur Kirche gehört haben, von derselben noch ausgeschlossen sind: die öffentlich bekannten Häretiker (bezw. Apostaten), Schismatiker und Excommunicierten.

Diese Aufzählung kann nur dann als eine erschöpfende gelten, wenn unter dem zweiten oder dritten Gliede derselben implicite miteinbegriffen werden alle jene Taufscheinkatholiken, die sich vom Besuch des Gottesdienstes und insbesondere vom pflichtgemäßen Empfang der hl. Sacramente bleibend ferne zu halten entschlossen sind und auch kein Hehl aus dieser ihrer Gesinnung machen. Derartige Christen sind, wie mir scheint, ebenso wie die Häretiker und Schismatiker ohne weiteres, d. h. abgesehen von jeder etwa über sie verhängten Excommunication, von der kirchlichen Rechtsgemeinschaft getrennt, so dass sie beispielsweise an den allgemeinen Bittgebeten, welche die Kirche für ihre Glieder zu verrichten pflegt, keinen Antheil haben.

Dies ergibt sich aus der Betrachtung der der Kirche wesentlichen Einheit. Dieselbe ist, entsprechend der den Aposteln verliehenen Gewalt zu lehren, zu regieren und zu heiligen, eine dreifache: die Einheit der Glaubenslehre und des Glaubensbekenntnisses, die Einheit der Regierung und der gebürenden Unterordnung, endlich die liturgische Einheit (inbezug auf Spendung und Empfang der Sacramente usw.). In dieser dreifachen Hinsicht müssen alle katholischen Christen eins sein mit der kirchlichen Obrigkeit und mit den übrigen Gliedern der Kirche. Denn zugestandenermaßen (v. e. gr. Franzelin, de ecclesia Christi, th. 22 in fine) stehen außer der Kirche nicht bloß die Häretiker, denen zugleich mit der Einheit des Glaubens und wegen derselben auch die sociale und liturgische abgeht, sondern auch die Schismatiker und Excommunicierten, denen nur zwei, bezw. gar nur eines dieser wesentlichen Bande fehlt.

Andererseits ist es klar, dass die Trennung von der Kirche, wie bei jeder Gesellschaft, in doppeleter Weise erfolgen kann: entweder dadurch, dass jemand vonseiten der rechtmäßigen Obrigkeit ausgeschlossen wird, oder so, dass jemand freiwillig austritt, bezw. andauernd ein Verhalten beobachtet, das mit der Zugehörigkeit zur betreffenden Gesellschaft der Natur der Sache nach unvereinbar ist, indem er zB. ohne genügende

Entschuldigung den officiellen Vereinsversammlungen immer fernbleibt oder die statutenmäßigen Beiträge nicht mehr leistet, kurz den Zweck der betreffenden Gesellschaft in einem wesentlichen Punkte in keiner Weise (weder actuell noch habituell) fördern hilft. Diese doppelte Art der Trennung deutet schon der hl. Hieronymus an, wenn er (in Tit. III. 10. 11.) schreibt: ‚Fornicator, adulter, homicida et cetera vitia, per sacerdotes de ecclesia propelluntur; haeretici autem in semetipsos sententiam ferunt, suo arbitrio de ecclesia recedentes'. Die Häretiker — und das nämliche gilt nach allgemeiner Überzeugung auch von den Schismatikern — stehen also nach Hieronymus ohne weiteres, d. h. abgesehen von jeder oberhirtlichen Excommunication, außerhalb der Kirche, weil sie sich durch die offene Leugnung definierter Glaubenswahrheiten selbst von der kirchlichen Gemeinschaft lossagen.

Nach dem Gesagten kann der Beweis für die oben aufgestellte These kurz also zusammengefasst werden. Damit jemand ein vollberechtigtes Glied am Leibe der katholischen Kirche sei, muss er mit den übrigen Gliedern nicht bloß durch das sichtbare Band des nämlichen Glaubensbekenntnisses und der gleichen Regierung, sondern auch durch das der liturgischen Einheit verbunden sein. Dies letztere ist aber nicht der Fall bei jenen Namenschristen, von denen es notorisch feststeht, dass sie aus eigener Schuld und grundsätzlich keinen Gottesdienst besuchen, kein Sacrament empfangen, überhaupt keines der von Christus eingesetzten und von der Kirche allgemein vorgeschriebenen Gnadenmittel zu gebrauchen entschlossen sind. Also stehen derartige Leute außerhalb der Kirche, nicht als ob sie von der zuständigen Obrigkeit ausgeschlossen worden wären, sondern deshalb, weil sie sich selbst von der Gemeinschaft der Gläubigen getrennt haben durch fortgesetzte Beobachtung eines Verhaltens, das seiner Natur nach unvereinbar ist mit der Zugehörigkeit zur katholischen Kirche[1]). Von ihnen gilt das Wort des hl. M., Ignatius (epist. ad. Ephes. n. 5): ‚Nemo erret: nisi quis intra altare sit, privatur pane Dei . . Qui igitur in conventum non venit, hic iam superbia elatus est, et se ipsum separavit atque iudicavit'.

In etwas anderer Form kann der nämliche Beweis, mit Berufung auf die allgemein angenommene Definition der Kirche,

[1]) Der Obersatz dieses Argumentes, dass nämlich alle diejenigen, aber auch nur diejenigen Glieder der Kirche sind, welche durch dieses dreifache Band mit ihr geeint sind, ist absolut sicher und wird allgemein zugegeben. Daher muss jeder Theologe, der die von der Kirchengemeinschaft Getrennten in anderer Weise namhaft machen will, den Nachweis erbringen, dass sich seine Aufzählung sachlich mit der obigen deckt. Der Untersatz könnte eher auf Widerspruch stoßen.

folgendermaßen vorgeführt werden: ‚Die Kirche wird mit Recht definiert als ‚jene große sichtbare Gemeinde aller Christen auf Erden, die denselben Glauben bekennen und dieselben Sacramente gebrauchen und vom römischen Papste, als ihrem gemeinschaftlichen Oberhaupte und den ihm untergeordneten Bischöfen unter Mitwirkung des heiligen Geistes regiert und geleitet werden‘. (So Deharbe in seinem Katechismus; ähnlich Schanz im Kirchenlexicon sub voce ‚Kirche‘ und die meisten andern). Nun aber sind jene Christen, welche notorisch dem Gebrauch der kirchlichen Gnadenmittel ein für allemal entsagt haben, offenbar nicht in dieser Definition mit einbegriffen. Also gehören sie nicht zur Kirche im eigentlichen vollen Sinne des Wortes, sondern nur in einem unvollkommenen Sinn (secundum quid) wie die Häretiker, Schismatiker und Excommunicierten.

Übrigens deutet schon der Ausdruck ‚Namenschristen‘ oder ‚Taufscheinkatholiken‘, mit dem man dergleichen Leute nicht selten bezeichnet, hinlänglich an, dass sie den wahren Gliedern der katholischen Kirche nicht beigezählt zu werden verdienen.

Allerdings lassen sich gegen die aufgestellte Behauptung noch verschiedene Schwierigkeiten vorbringen.

Zuerst könnte man auf den römischen Katechismus verweisen, wo es parte 1. de 9. symboli articulo n. 9. ausdrücklich heißt: Ex quo fit, ut tria tantummodo hominum genera ab ea (ecclesia scil.) excludantur: primo infideles, deinde haeretici et schismatici, postremo excommunicati‘. — Allein der Context selbst läßt zur Genüge erkennen, in welchem Sinne die particula exclusiva ‚tantummodo‘ zu verstehen ist. Die ganze unmittelbar vorhergehende Nummer verfolgt nämlich den einen Zweck, die häretische Lehre der Novatianer, Pelagianer, Donatisten und Lutheraner zurückzuweisen, dass jeder außerhalb der Kirche stehe, der im Zustande einer Todsünde sei: eine Lehre, die bekanntermaßen den Gehorsam gegen die kirchlichen Obern und schließlich die Sichtbarkeit der Kirche selber im höchsten Grade gefährdet. Gegen den nämlichen Irrthum richtet sich auch der Satz, welcher unmittelbar auf die Aufzählung der von der Kirche Losgetrennten folgt: ‚De ceteris autem, quamvis improbis et sceleratis hominibus, adhuc eos in ecclesia perseverare dubitandum non est‘ etc. Und so kann nach dem ganzen Zusammenhang kein Zweifel darüber obwalten, dass der Ausdruck ‚tantummodo‘ einzig den Zweck hat, jene Irrlehre zurückzuweisen, welche die Kirche nur aus Gerechten bestehen läßt: eine Behauptung, mit der die hier vertheidigte Ansicht offenbar nichts gemein hat. Übrigens kann man, um die von dem römischen Katechismus aufgestellte Dreizahl beizubehalten, die principiell ‚nicht prakticierenden‘ Katholiken auch als solche betrachten, die sich selbst excommuniciert haben, und sie demgemäß ‚re-

ductive', wie die Scholastiker sagen, zu den ‚Excommunicati' rechnen. Man könnte sie allenfalls auch jener Art von Schismatikern beizählen, die zwar nicht der rechtmäßigen Obrigkeit den Gehorsam künden, wohl aber jede äußere Gemeinschaft mit den übrigen Katholiken abbrechen. — Auf diese Weise ist zugleich auch die Schwierigkeit erledigt, welche aus analogen Texten verschiedener Lehrbücher der Dogmatik erhoben werden könnte.

Aber wenn solche Namenskatholiken, die principiell dem Gottesdienste fern bleiben, außerhalb der Kirche stünden, dann könnten sie erst nach erfolgter Wiederaufnahme in die Kirche zu den Sacramenten der Buße und des Altars zugelassen werden; denn die Sacramente sind, von der Taufe abgesehen, doch nur für diejenigen da, welche bereits (actu) Glieder der Kirche sind! — Zur Lösung dieser neuen Einwendung sei bemerkt: erstlich, dass in unserm Falle nicht so sehr von einer Wiederaufnahme als von einem Wiedereintritt in die Kirche die Rede sein kann; zweitens, dass zu diesem Wiedereintritt eine Willensäußerung hinreicht; drittens, dass diese Willensäußerung nicht nothwendig in einer bestimmten Ceremonie bestehen muss, was sich, wenn man von allen positiven Bestimmungen der kirchlichen Obrigkeit absieht, eigentlich ganz von selbst versteht. Diese Antwort wird noch deutlicher werden, wenn man den analogen Fall der Conversion eines Häretikers zum Vergleiche heranzieht. Ein solcher muss gegenwärtig, wie bekannt, vor allem andern öffentlich der Irrlehre widersagen und das katholische Glaubensbekenntnis ablegen. Dann erst wird ihm die Lösung vom Kirchenbann und schließlich die sacramentale Lossprechung zutheil. Aber sind denn, frage ich, alle diese Ceremonien absolut nothwendig, oder sind sie nicht vielmehr auf eine, allerdings sehr weise und sachgemäße, aber doch positive Anordnung der geistlichen Obrigkeit zurückzuführen? Könnte sich die Kirche an und für sich nicht auch einem Ketzer gegenüber damit begnügen, dass er seine Sünden mit Einschluss der gegen den Glauben begangenen dem Priester reumüthig beichtete und Wiedergutmachung des allenfalls gegebenen Ärgernisses verspräche, um ihn sofort der sacramentalen Absolution theilhaftig zu machen? Dann fiele aber die Wiederaufnahme in die Kirche sachlich bereits zusammen mit dem durch eine Willensäußerung erfolgten Wiedereintritt in dieselbe. Was Wunder also, dass auch in unserem Falle, bei einem der bisher notorisch vom Empfang der Sacramente nichts wissen wollte, die volle Wiedervereinigung mit der Kirche durch eine entsprechende Willensäußerung sich vollzieht. — Aus dem Gesagten erklärt sich auch hinlänglich die Thatsache, dass in den Lehrbüchern des Kirchenrechtes, der Pastoral und Moral nirgends die Rede ist von der Reconciliation derjenigen, welche sich durch Preisgeben der liturgischen Einheit von der Kirche losgesagt

haben, während bezüglich der Häretiker (Apostaten), Schismatiker und Excommunicierten ausdrücklich von der Art ihrer Wiederaufnahme in die kirchliche Rechtsgemeinschaft gehandelt wird.

Weiterhin könnte jemand fragen, was für eine Bewandtnis es habe mit jenen Erwachsenen[1]), die zwar öfters oder vielleicht sogar regelmäßig der Sonntagsmesse beiwohnen, aber dabei hartnäckig entschlossen sind, nie das hl. Sacrament des Altars zu empfangen, auch nicht um Ostern und auf dem Sterbebette. Mir will bedünken, dass auch solche sich selbst von der Kirchengemeinschaft lossagen, weil sie einen ganz wesentlichen Punkt der liturgischen Einheit hintansetzen. Denn ‚der Communion, d. i. dem Empfange des wahren Leibes Jesu Christi ist es besonders eigen, die Einheit des mystischen Leibes, die communio sanctorum, zu bewirken; wer nicht einmal um Ostern (und in der Todesgefahr, füge ich bei) communiciert, hat sich freiwillig selbst excommuniciert‘ (cit. in Schüchs Handbuch der Pastoraltheologie S. 769). Vgl. Apostelgeschichte II. 42. und I. Corintherbrief X. 17. Daraus begreift sich auch die Maßregel, dass denjenigen das rituelle Begräbnis verweigert wird, von denen es öffentlich bekannt ist, dass sie nicht mindestens einmal im Jahre die Sacramente der Buße und des Altars, letzteres um Ostern, empfangen haben, wenn sie ohne Zeichen von Reue gestorben sind. So wird schon in dem bekannten Decret des vierten Laterанconcils ‚Omnis utriusque sexus fidelis‘ festgesetzt, dass solche Christen zu Lebzeiten vom Eintritt in das Gotteshaus abgehalten werden (interdiciert sein) und nach dem Tode des christlichen Begräbnisses verlustig gehen sollen. Aus dem Umstande aber, dass die Kirche über derartige Christen positive Strafen, wie das Interdict u. dgl. verhängt, kann man nicht den Schluss ziehen, dass sie dieselben bis dahin als ihre vollberechtigten Glieder betrachte, wie man ja auch wegen der Thatsache, dass die Häretiker noch eigens excommuniciert werden, keineswegs zu der Folgerung berechtigt ist, dieselben würden erst durch das Schwert der obrigkeitlichen Strafsentenz von der katholischen Kirche getrennt.

Lainz. Jos. Oberhammer S. J.

Bemerkungen zu Job 36—37.

I. Textkritik. V. 36, 31 steht nicht an rechter Stelle. Er gilt von dem sanften, fruchtbringenden Regen, während der Context Wolkenbruch und Donnerwetter schildert. Versetze den Vers nach 36, 28 wo er sich gut

[1]) Dass Kinder, die eben erst den Gebrauch der Vernunft erlangt haben, nicht gleich im ersten oder zweiten Jahre die hl. Communion zu empfangen brauchen, steht anderweitig hinlänglich fest.



anschließt. — Auch 37, 11—13 ist nicht an seinem Platze. Es gehört offenbar zur Gewitterbeschreibung 36, 29 — 37, 5. Versetze also diese Gruppe vor 37, 1; dort tritt sie in einen natürlichen Zusammenhang.

36, 16 b. תַּחְתֶּיךָ (1 Ms. Houb.) st. תחתיה. — 36, 16 c. נַחַת (Voigt) st. נחת ‚Fleisch‘ — 31, 18 a. Punktiere חֵמָּה (Budde) ‚dass es heiß hergeht‘; vgl. Ges.-Kautzsch, Gramm. § 144, 2 Anm. — 36, 20 Schreibe אַל־תִּשְׁאַף הַלֵּ(י)ל־ת לַעֲלוֹת עִם־מְתַחְבֵּם (Duhm) st. אל תשאף הלילה לעלות עמ(י)ם תחתם. Also כ ward einmal פ und einmal ת; außerdem ward ein ת zu ה. — 36, 21 b. Punktiere בֹּחַרְתָּ (Pesch. Dathe) ‚Du wurdest geprüft‘. בְּעֹנִי st. מֵעֹנִי. — 36, 22 b Punktiere מָרֵה (LXX) ‚Herr‘. — 36, 27 a. נְטָפִים מַיִם (Duhm) st. נטפי מים; denn גרע verlangt מן. — 36, 27 b. Punktiere יֻזַּקּוּ (Königsb.) von זקק ‚sie werden gefesselt‘. — 36, 31 a. יָזוּן (Houb.) st. ידין ‚er ernährt‘; vgl. den folgenden Stichus. — 36, 30 a. אֵידוֹ (LXX ἠδώ) st. אורו. — 36, 30 b. רָ(א)שֵׁי הָרִים (Duhm) st. שרשי הים. — 36, 32 b. עָלָיו (einige Mss. Houb.) st. עליה; denn אור ist Mask. Punktiere מִפְגָּע (Olsh.). ‚Angriffsziel, Feind‘; denn מפגיע heißt ‚Fürsprecher‘, was hier nicht passt. — 36, 33 b. Punktiere מְקַנֶּה = מקנא part. Hiph. v. קנא ‚in Eifer versetzen‘ (Targ. Berg). Punktiere עַוְלָה (LXX, Pesch. Targ.) — 37, 11 a. בָּרָק (Beer) st. ברי. — 37, 11 b. Punktiere עָנָן (einige Mss. Beer). — 37, 12 b. Nach מתהפך ist das ähnliche יתהלך ausgefallen (Duhm). — 37, 13 a. Streiche das zweite אִם als Dittographie. — 37, 4 c. Vor ולא ergänze גְּרוֹנוֹ ‚seine Kehle, Stimme‘ welches nach dem ähnlichen גאונו ausfiel. Damit fällt das ו von ולא. Das מ von יעקבם ziehe zu כי und ergänze מכי zu מִפִּיו. So im wesentlichen Duhm. — 37, 6 b. Tilge ונשם מטר (einige Mss. Pesch. Olsh.) als Dittographie aus dem folgenden. — 37, 7 b. אֲנָשִׁים (Vulg. Olsh.) st. אנשי; מ vor מ fiel aus. — 37, 9 b. מְזָוִים (Voigt) st. מזרים ‚Speicher.‘ — 37, 10 a. Punktiere יֻתַּן (Sym. Pesch. Targ. Hitzig). — 37, 16 b. נִפְלְאוֹת (einige Mss. Reiske) st. מפלאות; das מ am Anfang entstand unter dem Einfluss von מפלשי. — 37, 22 a. זֹהַר (Cheyne) st. זהב ‚Glanz‘. — 37, 23 c. Punktiere רַב (Bick.) ‚groß‘. Punktiere יְעַנֶּה. — 37, 24 a. Punktiere יְרָאוּהוּ st. v. ירא (viele).

II. Übersetzung. Schema: 3, 3—8—3, 3—8—4, 4—10—6, 6.

1. Strophe.

36, 2 Warte mir noch ein Weilchen, dass ich dich unterweise;
denn Gott ist nicht fertig mit der Rede.
3 Meine Weisheit steigt (jetzt) unfassbar hoch,
um meinem Schöpfer Recht zu verschaffen.

4 Ja gewiss, kein Trug ist meine Rede,
der Allweise steht vor dir.

1. Gegenstrophe.

5 Fürwahr, Gott ist gewaltig, und er verachtet nichts,
gewaltig ist er an Kraft, an Weisheit.
6 Den Frevler lässt er nicht am Leben,
und den Gedrückten verschafft er Recht.
7 Nicht wendet er ab von den Gerechten seine (schützenden) Augen;
neben Königen auf dem Thron,
da lässt er hoch sie sitzen immerdar.

1. Wechselstrophe.

8 Wenn sie in Ketten gefesselt sind,
gefangen liegen in des Leidens Banden,
9 So hält er ihnen ihr Verhalten vor
und ihre Sünden, dass sie zu stolz geworden.
10 Und er öffnet ihr Ohr für Warnung
Und mahnet sie, vom Bösen abzustehen.

11 Wenn sie da hören und sich fügen,
so durchleben sie ihre Tage in Glück
und ihre Jahre in Wonne.
12 Aber wenn sie nicht hören, rennen sie in das Schwert
und gehen zu Grunde durch ihren Unverstand.

13 Ja, Leute von ruchlosem Sinne fassen Trotz,
sie beten nicht, wenn er sie fesselt;
14 Es stirbt schon in der Jugendfrische ihre Seele dahin
und ihr Leben wie das der Schandbuben:
15 (Während) er die Demüthigen durch ihre Demüthigung rettet
und durch Leiden ihr Ohr öffnet.

2. Strophe.

16 Auch (jetzt) führt er (so) dich aus dem Rachen der Noth,
dass unbeengte Freiheit finde dein Fuss,
und deines Tisches Kost reich sei von Fett.
17 Wenn du aber mit frevlem Urtheil (wider Gott) dich erfüllst,
so werden Urtheil und Gericht fest (dich) halten.
18 Dass es heiss hergeht, möge dich (also) nicht zu Schmähung führen,
und die Grösse der Busse möge dich nicht berücken.

2. Gegenstrophe.

19 Soll er etwa dein Glück herrichten ohne die Noth
und ohne die Anstrengung aller Kräfte?

20 Nein, nicht betrüge dich Thorheit,
dich zu erheben (gegen Gottes Vorsehung), dem Selbstklugen gleich.
21 Ja hüte dich, wende dich nicht zu Frevel,
denn darauf hin wurdest du geprüft durch Leiden.

1. Hälfte der 2. Wechselstrophe.

22 Fürwahr, Gottes Macht ist hoch erhaben;
wer ist ein Herrscher gleich ihm?
23 Wer schreibt ihm vor sein Verhalten,
und wer gibt ihm Verweise: ‚Du hast Unrecht gethan'.

24 Habe acht und preise sein Walten,
wie es besingt alle Welt.
25 Alle Menschen staunen es an,
der Sterbliche schaut es in unfassbarer Höhe.

2. Hälfte der 2. Wechselstrophe.

26 Fürwahr, Gott ist erhaben und unbegreiflich für uns,
seiner Jahre Zahl (und seine Vollkommenheit) ist unergründlich.
27 Denn er ist's, der die tropfenden Wasser aufzieht vom Meere,
Die gefesselt werden als Regen in seinen Nebel.

28 Es triefen von ihnen die Wolken,
träufeln über die weite Menschen(erde).
31 Denn durch sie ernährt er die Völker
und reicht Nahrung dar in Fülle.

3. Strophe.

36, 29 Ja, kann man begreifen, wie er ausbreitet die Wetterwolke,
wie es kracht in seinem Söller,
30 Wenn er ausbreitet um sich seinen Nebel
und die Häupter der Berge umhüllt?

32 Über den Himmel her läſst er leuchten den Blitzstrahl,
um ihn zu entbieten gegen den Feind.
33 Es kündet ihn an sein Donnerruf,
wenn er schürt den Zorn gegen das Unrecht.

3. Gegenstrophe.

37, 11 Ja, den Blitz wirft die Wetterwolke,
der Nebel schleudert seinen Strahl.
12 Und der dann, in die Runde zuckend,
fährt dahin nach seiner Lenkung:

Um alles zu thun, was er ihn heiſset,
über die Fläche hin der Erdenwelt,
13 Mag zur Ruthe für seine Erde,
mag zum Segen er ihn erscheinen lassen.

1. Hälfte der 1. Wechselstrophe.

37, 1 Ja, darob erzittert mein Herz,
und pochet auf in meiner Brust.
2 Horcht, horcht, wie sein Donner tobt,
und wie es aus seinem Munde grollt.

3 Unter dem ganzen Himmel her läßt er ihn schießen,
seinen Blitzstrahl bis zu den Säumen der Erde.
4 Hinterher dröhnt der Donner,
er wettert in seinem majestätischen Donner.
Aus seiner Kehle läßt er's schallen,
aus seinem Munde kracht der Donner,
5 Gott wettert in seinem Donner wunderbar.

2. Hälfte der 3. Wechselstrophe.

Seine Werke sind groß und unbegreiflich für uns;
6 denn dem Schnee gebietet er: ‚Falle zur Erde'
und dem Gusse seiner gewaltigen (Winter) regen.
7 Die Arbeit aller Menschen hemmt er (dann),
es fühlt alle Welt sein Walten.
8 Es flieht das Wild ins Versteck
und lagert in seinen Höhlen.

9 Aus seiner Kammer bricht hervor der Sturm
und aus (ihren) Speichern die Kälte.
10 Durch Gottes Hauch gibt es Eis,
und des Wassers Weite (wird fester) Guß.

4. Strophe.

14 Horche darauf, o Job;
stehe still, und betrachte Gottes Wunder.

15 Begreifst du, wie Gott ihm Sendung ertheilt,
wie er aufleuchten läßt den Blitzstrahl in seinem Gewölke?
16 Begreifest du der Wetterwolke Schweben,
(dies) Wunder des Allweisen?

17 Du, den zu heiß der Mantel drückt,
wenn bei Südwind schwül da liegt die Erde,
18 Kannst du, wie er, des Himmels Wölbung tragen,
daß sie fest da steht wie ein Spiegel aus Metall?

19 Du mußt uns lehren, was wir ihm vorhalten könnten,
wir vermögen nichts vorzubringen, sind geblendet.

4. Gegenstrophe.

20 Soll man ihm melden, daß ich (vor ihm) reden will?
wünscht denn jemand, vernichtet zu werden?

21 Man schaut auch jetzt nicht in die Sonne,
(wo) strahlend sie am Himmel steht:
Ein Wind fegte (eben) daher und hellte ihn auf,
22 vom Himmel her kommt ein glänzendes Licht.

Über Gott (liegt) furchtbare Majestät,
23 an den Allmächtigen reichen wir nicht.
Er ist der oberste Herr und Richter,
und als höchster König steht er keinem Rede.

24 Darum sollen ihn fürchten die Menschen,
die Selbstklugen alle sieht (und hört) er nicht an.

III. **Erläuterungen.** 36, 2b ist nicht zu übersetzen: ‚Es sind (bei mir) noch Reden für Gott' (zur Vertheidigung Gottes), sondern der nächstliegende Sinn ist festzuhalten: ‚Gott selbst will noch länger reden'. Durch Eliu spricht nämlich Gott. Dieser Gedanke wird in V. 3 und 4 wiederholt. — V. 3a. Eliu will sein Wissen in hohe (unbegreifliche, göttliche) Fernen heben, d. h. er wird geradezu die Gedanken Gottes entwickeln. Für diese Bedeutung von למרחוק in unserm Gesange spricht 36, 25b. — V. 4a. תמים דעות ist nicht ‚ein Grundgelehrter', sondern der allweise Gott, vgl. 37, 16b. Eliu eröffnet also diese letzte und wichtigste seiner Reden, in welcher das Problem des Leidens endgiltig gelöst werden soll, mit der hochfeierlichen Erklärung, dass Jahve selber rede; vgl. übrigens 32, 18—20.

36, 19. שוע heißt hier ‚Glück', nicht ‚Schreien', vgl. Job 34, 19. — 36, 32a, כף heißt hier nicht ‚Hand', sondern ‚Schale, Wölbung'. Gemeint ist die Wölbung des Himmels (Königsb.); vgl. כיפא im Aramäischen bei Levy. Also wörtlich: ‚Den Himmel bedeckt er mit dem Glanze' (des Blitzes). — 37, 7a. Wörtlich: ‚Die Hand aller Menschen versiegelt er'. — 37, 10b. מוצק ‚Guss, Metall' (vgl. 37, 18; 38, 38), nicht ‚Enge'. Das ב ist ‚tamquam' vgl. G. K. §. 119, 3b 1. Die Wasserfläche wird wie eine Metallplatte. — 37, 18a. Wörtlich: Kannst du wie er die Himmel wölben? — 37, 21b. שחקים ‚Himmel, Firmament', nicht ‚Wolken' vgl. diese Zeitschr. S. 748. — 37, 22a. צפון ‚Himmel', nicht gerade ‚Nordhimmel'; so heißt polus zunächst ‚Nordpol', dann ‚Himmel' überhaupt, weil dieser sich um den Pol dreht. Für den ganzen Himmel ist צפון auch Job 26, 7 gebraucht; ebenso Js. 14, 13; Ez. 1, 4. — 37, 23bc. Wörtlich: ‚Erhaben ist er durch Macht und Gericht, und groß an Gerechtigkeit steht er keinem Rede' vgl. unsere Textkritik.

IV. **Analyse.** 1. Die Leiden sind sehr oft eine Prüfung, in der die Gerechten sich bewähren sollen 36, 2—21. Dieser Theil der Rede hat 20 Zeilen und bildet einen einfachen Chorgesang von der Form 3, 3—8—3, 3. Der Hauptgedanke ist im letzten Stichus des ganzen Abschnittes 36, 21b kurz und klar ausgesprochen.

a) Einleitung (1. Strophenpaar). α) Bitte um Aufmerksamkeit: Merk auf, Gott redet durch mich (1. Strophe). β) Aufstellung eines leitenden Princips für Untersuchungen der gegenwärtigen Art: Gott in

seiner unendlichen Macht und Weisheit trägt Sorge für alles und verläſst nie seine Gerechten (1. Gegenstrophe).

b) Ausführung des eigentlichen Themas: Speciell durch Leiden sorgt so Gott für seine Gerechten; er prüft und läutert sie, um sie ganz vollkommen und glücklich zu machen (1. Wechselstrophe). Durch Leiden macht er sie aufmerksam auf ihre kleinen Fehler und mahnt sie namentlich zur Demuth 36, 8—10. Wenn sie da hören, wohl ihnen; wenn nicht, wehe! 36, 11—12. Ja, wenn sie nicht hören, geht es gar schlimm aber Segen kommt über die, deren Tugend sich bewährt 36, 13—15.

c) Anwendung des ausgeführten Satzes auf Job und sein Leiden (2. Strophenpaar). Auch dich will Gott jetzt durch dein Leiden prüfen und deine Tugend vollenden, um dich dann (hier oder im Jenseits) glücklich zu machen; hüte dich, durch anmaßendes Benehmen Gottes liebevolle Absichten zu vereiteln (2. Strophe). Es ist fürwahr auch angemessen, daſs Gott unser Heil uns etwas kosten läſst; ich bitte dich also noch einmal: vereitle Gottes liebevolle Absichten nicht, denn deine Leiden sind nur eine Prüfung deiner Tugend (2. Gegenstrophe).

2. Übrigens dürfen wir Gottes Wege nicht ergründen wollen (2. Wechselstrophe). Denn

a) Gott ist in der moralischen Ordnung höchster König (1. Hälfte). Gott ist höchster König und entzieht sich als solcher unserer Kritik 36, 22—23. Wir müssen seine Fügungen einfachhin anbeten 36, 24—25.

b) Gott ist in der physischen Ordnung Schöpfer der Weltteleologie (2. Hälfte). Er bildet in seiner Macht und Weisheit die Wolken 36, 26—27. Durch sie sendet er der Welt den alles ernährenden Regen 36, 28. 31.

3. Ja, wehe dem, der Gottes weise Prüfung anmaßend tadelt 36, 29—37, 24. Dieser Abschnitt zählt 30 Zeilen und ist ein einfacher Chorgesang von der Form 4, 4—10—6, 6.

a) Gott hat auch furchtbare Seiten (3. Strophenpaar). Seine unbegreifliche, schreckhafte Majestät offenbart sich namentlich im Gewitter (3. Strophe), wenn bei fernem Donner die Wolken sich zusammenballen (36, 29—30), und bald darauf unter Blitz und Donner das Wetter niedergeht (36, 32—33). — Besonders furchtbar ist aber dabei der Blitz (3. Gegenstrophe), welcher aus der Wolke hervorsprühend über das ganze Himmelsrund dahineilt (37, 11—12 b), um überall auf der Erde Gottes Willen zur Geltung zu bringen (37, 12 c—13).

b) Ja, achte nur auf die furchtbaren Wunder, die gerade jetzt unserer Beobachtung sich bieten (3. Wechselstrophe). α) Schilderung des eben heranziehenden Wettersturmes (1. Hälfte). Hörst du den schrecklichen Donner? (37, 1—2). — Wie grell leuchtet dort auf ein Blitz, und wie gewaltig dröhnen fort und fort

die Schläge des Donners? (37, 3—5a). — β) Schilderung der sich so ankündigenden nahen Winterszeit (2. Hälfte). Schnee und Regen vertreiben Menschen und Thiere (37, 5b—8). Sturm, Kälte und Eis herrschen überall (37, 9—10).

c) Und diesen furchtbaren Gott willst du bekritteln? (4. Strophenpaar). α) Wie klein bist doch du? (4. Strophe). Denke nur nach 37, 14. Wie thöricht bist du? 37, 15—16. Wie schwach bist du? 37, 17—18. Und da glaubst du, mit Gott rechten zu können? 37, 19. — β) Wie groß ist dagegen Gott? (4. Gegenstrophe). Seine Nähe ist tödtlich für uns 37, 20. Das Licht seiner Weisheit blendet uns 37, 21—22a [gleich der Sonne droben, die zwischen den Wolken hindurch (ein mächtiger Windstoß hat eben einen Riss im Sturmgewölke eröffnet) jetzt plötzlich ein überwältigendes Licht (Jahve erscheint!) über uns ergießt]. Seine Macht erdrückt uns 37, 22b—23. Bete ihn also in aller Demuth an 37, 24.

Eliu hat hiermit in 3 Reden das Problem des Leidens gelöst. Leiden, sagt er, werden gar häufig geschickt, um ein Leben voll arger Frevel zu bessern (32, 6—33, 30; S. 356 diese Zeitschr.); oft sind sie auch eine bloße Strafe für grobe Verbrechen (33, 31—35, 16; S. 750 f.); nicht selten aber treffen auch den Gerechten schwere Leiden, um seine Tugend zu prüfen und zu läutern und seine Verdienste zu mehren (Cap. 36—37). Die Leiden des Job, erklärt er, sind nicht Besserungsmittel (gegen grobe Vergehen) oder Strafe, es sind Prüfungsleiden (36, 16 ff. besonders 36, 21b). — Elius Ansichten unterscheiden sich also wesentlich von denen der Freunde: diese kennen keine Prüfungsleiden, keine Leiden der Gerechten; sie halten demgemäß Job für einen Verbrecher. Eliu erkennt die Tugend des Job ausdrücklich an; die starken Vorwürfe, die er ihm bisweilen macht, stehen, richtig verstanden, dem nicht im Wege; vgl. S. 750. — Auch die Ausführungen des Job werden durch Eliu berichtigt. Job kennt keine Prüfungsleiden. Außerdem setzt er die Bedeutung der Leiden als Strafe und Besserungsmittel ungebürlich herab, indem er meint, dass im Lose der Menschen hienieden kaum je die Gerechtigkeit sich offenbare. Cap. 27 macht hiervon keine Ausnahme. Job führt darin mehr aus, was die Sünder, speciell seine Ankläger, verdienen, als was sie wirklich zu treffen pflegt.

Die Gedanken des Eliu stehen in schönster Übereinstimmung mit der ganzen Anlage des Buches. Er gibt jene Erklärung der Leiden des Job, welche uns aus dem Prolog und Epilog als die richtige bekannt ist. Diese Reden sind also dem Buche durchaus wesentlich; sie sind im vollsten Sinne des Wortes die Seele der ganzen Dichtung. Ohne sie führt die Disputation (trotzdem Jahve selbst erscheint!) zu gar keinem Resultat; und doch wollte der Dichter sie offenbar auf jene Lösung hinleiten, die er im Prolog und Epilog klar bezeichnet hat. Wenn man

also vielfach die Elinreden als späteren Einschub betrachtet, so ergibt sich daraus nur, dass ein richtiges Verständnis der Dichtung nicht allgemein verbreitet ist.

Die Eliureden schließen sich ganz natülich an das Vorausgehende an. Job hat verlangt, Gott möge nach Menschenart mit ihm verhandeln. Gott spricht nun wirklich zu ihm durch Eliu. Job hatte im Streite die Freunde besiegt und zum Schweigen gezwungen. Er hoffte auch gegen Gott zu bestehen. Doch siehe, er wird durch die Gewalt der Ausführungen Elius vollständig niedergeschmettert, und vermag nicht, auch nur eine Silbe zu entgegnen. Jahve erscheint nicht, um Job erst zu besiegen (dazu bedurfte es doch nicht des Kraftaufwandes einer Theophanie, ein Eliu genügte), sondern um die Reue des Job zu vollenden und den Gedemüthigten zu tröften. — Ganz passend bereiten auch die Eliugesänge die folgende Erscheinung Jahves vor. Gegen Schluss der Rede (37, 2 ff.) werden wir auf den Wettersturm hingewiesen, in welchem Jahve kommt (38, 1). Da plötzlich zerreißt das Gewölk, die Sonne bricht durch, ein blendendes Licht zeigt sich (37, 21 ff.), Eliu verschwindet, Jahves Stimme wird gehört. Die Rede Gottes ist aber keine Lösung des Problems, welches die Streitenden beschäftigt; es ist nichts weiter als ein Echo und eine herrliche Paraphrase der letzten Worte des scheidenden Propheten. ‚Jahve sollen die Menschen fürchten; die Selbstklugen sieht er nicht an‘ 37, 24. Vgl. auch noch unsere Bemerkungen S. 574 dieser Zeitschrift. Wenn man alles das bedenkt, so ist es nicht gerade leicht zu begreifen, wie man auf ‚innere‘ Gründe hin die Eliureden verdächtigen könnte.

V. **Schlussbemerkungen.** 1. Dass die Strophen und Strophenglieder richtig nach dem Inhalt bestimmt sind, ersieht der Leser unschwer aus unserer Analyse. Man übersehe nicht, dass Strophe und Gegenstrophe durchgängig inhaltsverwandt sind (Responsion). Besonders schön tritt das in den Schlussstrophen hervor: 37, 15—16 = 37, 21—22 a du bist thöricht, Gott ist weise; 37, 17—18 = 37, 22 b—23 du bist schwach, Gott ist stark.

Äußere Merkzeichen sind außer anderm folgende. הן אל eröffnet drei Strophen (oder Halbstrophen); 36, 5. 22. 26. — אף eröffnet vier andere Strophen: 36, 16. 29; 37, 11. 1. — Wir haben 5 Tristicha: zweimal stehen sie am Schluss der Strophe (36, 7; 37, 4); zweimal zu Anfang (36, 16; 37, 6); einmal steht der dritte Stichus genau in der Mitte einer Wechselstrophe 36, 11 c. — Der Gottesname (אל, אלוה) steht mit Vorliebe in der ersten (36, 2. 5. 22. 26; 37, 14) oder letzten (37, 5 a. 10) Zeile der Strophen; aber doch auch sonst (37, 15. 22). — 36, 16 und 18 bilden Inclusion (הסית); 36, 16 und 19 Responsion (צר) usw.

Die 1. Wechselstrophe (36, 8—15) hat die Form 3+2+3. Es ist eine sogenannte Kreisstrophe (vgl. diese Zeitschr. 1897 S. 335),

indem der letzte Dreizeiler dem ersten entspricht. Es stehen nämlich die ersten (36, 8 u. 13) und letzten (36, 10 u. 15) Zeilen dieser Gruppe in Responsion. Dort ist אסר ‚fesseln‘, hier ויגל אזנם ‚er öffnet ihr Ohr‘ das Stichwort.

2. Wir haben schon früher bemerkt, dass das Buch Job aus 4 Acten besteht, von denen jeder 7 Gesänge zählt. Der erste Act hat 300, der zweite und dritte je 210, der letzte wieder 300 Zeilen. Die 7 Gesänge des 1. Actes bilden 2 Gruppen: 4+3 Gesänge = 148+152 Zeilen. Ebenso bilden die Gesänge des letzten Actes 2 Gruppen: 3+4 Gesänge = 168+132 Zeilen = Eliureden + Jahvereden. Den 4 ersten Gesängen des Buches entsprechen also einigermaßen die 4 letzten. Beide Gruppen haben 148+132 = 280 = 7.40 Zeilen. Ebenso entspricht die zweite Gruppe der vorletzten (den Eliureden). Beide zählen 152 + 168 = 320 = 8.40 Zeilen. — Diese merkwürdigen Zahlenverhältnisse sind gewiss nicht immer zufällig, sondern vielfach vom Dichter direct beabsichtigt. So zählt das ganze Buch 200 Strophen, darunter 48 = 4 Dutzend Wechselstrophen. Das ganze Buch hat 1020 = 17.60 Zeilen. Von diesen kommen 600 = 10.60 Zeilen auf die beiden Grenzacte, 420 = 7.60 auf die beiden mittleren Acte. 240 = 4.60 Zeilen sind in den 48 Wechselstrophen; die übrigen 13.60 Zeilen vertheilen sich auf die Strophenpaare. — Das Buch hat genau 60 Tristicha; also haben die 1020 Zeilen der Dichtung 2100 Stichen. Wir haben im Ganzen 240 Zweizeiler (zu 480 Zeilen), 160 Dreizeiler (wieder 480 Zeilen) und 60 alleinstehende Zeilen. Es sind also 400 Versgruppen und 60 isolierte Verszeilen vorhanden usw.

Valkenburg. J. Hontheim S. J.

Patristische Entdeckungen von G. Mercati. Wenn in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts Cardinal Angelo Mai, in der zweiten Hälfte desselben Cardinal Joh. Bapt. Pitra die fleißigsten und im allgemeinen auch glücklichsten Entdecker auf dem Gebiete der Patristik waren, so dürfen wir uns freuen, dass auch jetzt auf katholischer Seite sich Gelehrte finden, welche mit Erfolg jenen großen Vorgängern nacheifern. Diesseits der Alpen hat vor allem der Benedictiner Dom Germain Morin durch zahlreiche und wertvolle Forschungen und Textveröffentlichungen namentlich in der Revue Bénédictine und dem Sammelwerk Anecdota Maredsolana sich einen allseitig geachteten Namen erworben. Im Vaterland Angelo Mais konnte in den letzten Jahren ein Weltpriester in Mailand, Giovanni Mercati eine Reihe von sehr bemerkenswerten Funden ankündigen, die seinem Fleiß und Geschick auf dem Gebiete der Patristik gelungen sind. Aufsehen erregte es, als Mercati 1896 in einem Palimpsest der Ambrosianischen Bibliothek Fragmente

aus den Hexapla des Origenes entdeckte. Der hebräische Text in hebräischen Buchstaben, den Origenes seinem Werk beigefügt hatte, fehlte zwar in den neuen Fragmenten, im übrigen aber fanden sich die Transscription des hebräischen Textes in griechischen Buchstaben und die vier alten griechischen Übersetzungen in fünf Colonnen neben einander, wie es nach der Beschreibung der Hexapla sein musste. Erhalten waren in dieser Weise die Hexapla zu Psalm 29 u. 45 vollständig, die zu 9 weitern Psalmen bruchstückweise. (Reale Istituto Lombardo di scienze e lettere. Rendiconti, Ser. II Vol. XXIX und Atti della reale Accademia delle Scienze di Torino Vol. XXXI; vgl. Literarische Rundschau 1896, 227.) Weitere Funde auf dem Gebiete des byzantinischen Rechtes hat Mercati unterdes nicht nur anzeigen, sondern auch veröffentlichen dürfen: Basilicorum libri LX. Vol. VII. Editionis Basilicorum Heimbachianae supplementum alterum reliquias librorum ineditorum ex libro rescripto Ambrosiano ediderunt E. C. Ferrini, antecessor Ticinensis, J. Mercati, bibliothecae Ambrosianae doctor. Praefationem, versionem latinam, notas, appendices addidit E. C. Ferrini. Lipsiae 1897. (Vgl. Byzantinische Zeitschrift VIII, Leipzig 1899, 163 ff.). Von interessanten Entdeckungen, namentlich zu den Schriften des hl. Cyprian, machte Mercati dann Mittheilung in den Studi e documenti di storia e diritto XIX 1898 (auch separat erschienen, vgl. Stimmen aus Maria-Laach 1900, 94). In demselben Jahr enthielten die oben schon genannten Rendiconti des Lombardischen Instituts Ser. II. Vol. XXXI die Anzeige von weitern Entdeckungen: Von diesen Aufsätzen (Alcune note di letteratura patristica del S. C. dott. Giovanni Mercati l. c. 1033—1052. 1191—1229), die außerhalb der Fachkreise kaum bekannt sein dürften, wollen wir hier eine kurze Inhaltsangabe mittheilen. Mit Ausnahme der Eusebiusfragmente, welche für die Berliner Kirchenväterausgabe bestimmt sind, sollen die neu gefundenen Stücke alle in Cercanis Monumenta sacra et profana veröffentlicht werden.

1. In einer Handschrift des 13. Jahrhunderts findet sich ein Fragment mit der Überschrift: Ἀνθίμου ἐπισκόπου Νικομηδίας καὶ μάρτυρος ἐκ τῶν πρὸς Θεόδωρον περὶ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας. Das Fragment ist etwa 3 Seiten lang und handelt von den Eigenschaften der wahren Kirche im Gegensatz zu den häretischen Secten, von welchen viele aufgezählt werden. Alle Häresien sind nach dem Verfasser des Bruchstückes Ableger der heidnischen Philosophie, der des Plato, Aristoteles, Hermes Trismegistus. Rührte das Fragment wirklich von Anthimus, einem Martyrer unter Diocletian, her, so wäre es natürlich sehr wertvoll. An die Echtheit ist indes nicht wohl zu denken, da schon die Arianer Euseb von Cäsarea, Asterius unter denjenigen genannt werden, welche durch die Philosophie zugrunde giengen. Gleich-

wohl ist schon die bisher unbekannte Thatsache interessant, dass man dem Anthimus eine eigentliche schriftstellerische Thätigkeit zuschrieb. Bisher wusste man nur aus der Legende der hl. Domna und Indes, dass man ihn aus seinem Versteck während der Verfolgung Ermuthigungsbriefe an seine Gemeinde schreiben ließ (Migne P. G. 116, 1073, 1076 a). Außerdem wird eine Schrift des Häretikers Valentin namhaft gemacht περὶ τῶν τριῶν φύσεων und von Valentin behauptet: αὐτὸς γὰρ τρεῖς ὑποστάσεις καὶ τρία πρόσωπα Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ Ἁγίου Πνεύματος πρῶτος ἐπενόησε· καὶ οὗτος δὲ παρὰ Ἑρμοῦ καὶ Πλάτωνος ὑφελόμενος εὑρίσκεται. Zwei Sätze aus unserem Fragment finden sich auch in den mit Unrecht dem hl. Athanasius zugeschriebenen dicta et interpretationes parabolarum evangelicarum quaest. 37 καθολικὴ — ὑπάρχει und quaest. 38 ἀπὸ τοῦ — ἀκολουθεῖν. ed. Montfaucon II, 316. (Rendiconti l. c. pag. 1033—1035).

2. Von dem Psalmencommentar des Eusebius von Cäsarea besaßen wir bisher die Erklärung zu Psalm. 51—95 vollständig und außerdem eine Reihe von zum Theil unechten und verdächtigen Fragmenten aus Catenen. ‚Gott sei Dank', schreibt Mercati (l. c. 1037) ‚darf nunmehr die Arbeit des Eusebius über Ps. 96—150, wenn auch nicht vollständig, so doch zum größern Theil als wiedergefunden bezeichnet werden. Die gewaltige Catena der Ambrosiana F. 126 aus dem 13. Jahrh., 419 Blätter stark, enthält daraus recht weitläufige und gut erhaltene Fragmente, so dass der bisher herausgegebene Bestand um das 3- oder 4-fache vermehrt wird'. Der erste Band der genannten Catene ist noch nicht wiedergefunden, der zweite nunmehr entdeckte beginnt bei der Erklärung von Ps. 84. Zu den 15 Stufenpsalmen enthält Eusebs Commentar eine längere allgemeine Einleitung, die Mercati p. 1040—1045 zum Abdruck bringt, und welche den Grundgedanken eines jeden von diesen Psalmen darlegen soll. Der erste Stufenpsalm ps. 119 ist nach Eusebius Gebet eines gerechten Israeliten im babylonischen Exil, ps. 120 das Gebet eines solchen auf der Rückkehr nach Jerusalem, ps. 121 tröstet die Wanderer über die Mühsale der Reise mit dem Gedanken ans Reiseziel, ps. 122 ist ein Gebet gegen die Feinde, welche die Rückkehr behindern wollen, ps. 123 ein Danklied beim Eintritt ins gelobte Land; ps. 124 drückt die Stimmung beim Wiederbetreten des Berges Sion aus, dessen Mauern wüste liegen, dessen Schützer aber der Herr ist; ps. 125 endlich wurde gesprochen, nachdem die Rückkehr ganz vollendet war. Nach der Rückkehr beginnt der Wiederaufbau des Tempels; ein Lied auf denselben und auf den geistigen Aufbau des Tempels der Kirche und den Chor der Apostel — sie nämlich sind unter den filii electorum und den sagittae potentis verstanden — enthält ps. 126. Es ist somit nach Eusebius der 8. Stufenpsalm zugleich der Abschluss derjenigen von diesen Psalmen,

welche sich auf das alttestamentliche Volk beziehen, und Anfang einer neuen Reihe, insofern die folgenden Stufenpsalmen alle auf Vorgänge des neuen Bundes Bezug nehmen. Der 9. Stufenpsalm nämlich, ps. 127, beglückwünscht nach Eusebs Auffassung die Völker, welche dem Christenthum sich anschließen, ps. 128 weissagt die Festigkeit des christlichen Volkes in den Verfolgungen, ps. 129 ist ein Gebet aus dem Mund der Martyrer, ps. 130 mahnt den siegreichen Bekenner zur Demuth. Da die Gnade Christi über alle ausgegossen ist, so gedenken in ps. 131 die Christen des David, und bitten Gott für ihn, der da nicht ruhen wollte, bis er den Ort, wo der Erlöser geboren werden sollte, erfahren hätte. Das schönste Gut, welches Christus dem Zusammenleben der Menschen vermittelte, die brüderliche Eintracht, feiert dann ps. 132; zu denjenigen, welche noch nicht vollkommen Christen sind, sondern erst in der Vorbereitung sind, wendet sich ps. 133.

Ganz ähnliche Gedanken finden sich in den Einleitungen des hl. Athanasius zu denselben Psalmen. Ob die Übereinstimmung daher stammt, dass Athanasius das Werk des verdächtigen Eusebius beseitigen wollte, indem er ihm ein anderes entgegenstellte, welches die brauchbaren Gedanken bei Eusebius herübernahm, oder ob Eusebius und Athanasius aus derselben Quelle schöpften, läßt Mercati unentschieden.

Dieselbe Catene, welche die erwähnten Eusebius-Fragmente bietet, enthält auch noch unbekannte Bruchstücke des Apollinarius und Didymus (Rendiconti pag. 1036—1045).

3. Von dem Psalmencommentar des Theodor von Mopsuestia sind in den letzten Jahrzehnten verschiedene Bruchstücke aufgefunden worden. Unter den Werken Beda des Ehrwürdigen findet sich eine Psalmenerklärung (Migne P. L. 93, 477 sqq.), in der zu jedem Psalm 1) ein argumentum, 2) eine explanatio und dann 3) der eigentliche Commentar gegeben wird. Eine Vergleichung mit den syrischen durch Baethgen herausgegebenen Fragmente des von Theodor verfassten Psalmencommentars[1]) ergab nun, dass in den genannten argumenta bei Ps.-Beda dasjenige, was zur wörtlichen Erklärung der Psalmen beigebracht wird, zum größten Theil dem Theodor von Mopsuestia entnommen ist. Auch in angelsächsischer Übersetzung finden sich die argumenta des Beda[2]). Vgl. G. Morin, Rev. Bénédictine 11 (1894) 289 ff. Außer Pseudo-Beda gibt es noch ein anderes Hilfsmittel, um

---

[1]) Der Psalmencommentar des Theodor von Mopsuestia in syrischer Bearbeitung. In Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 5 (1885) 86 ff.

[2]) Herausgegeben von Benj. Thorpe, Oxford 1855. Vgl. J. Douglas Bruce, The Anglo-Saxon version of the book of Psalms, commonly known as the Paris Psalter. Baltimore 1894.

den genannten Psalmencommentar des Mopsuesteners wiederherzustellen. Im Archivio glottologico italiano Vol. 5 u. 6 erschien nämlich 1888 bis 1890 eine weitläufige Publication unter dem Titel: Il codice irlandese dell' Ambrosiana, edito ed illustrato da G. J. Ascoli. In dieser Handschrift findet sich eine dort dem hl. Hieronymus beigelegte Psalmenerklärung, die G. Mercati 1896 als lateinische Übersetzung der Arbeit Theodors erkannte.

Mit Hilfe der lateinischen Übersetzung ist es nun Mercati gelungen, auch griechische Bruchstücke ebendesselben Psalmencommentars zu entdecken. Eine Catene der Ambrosiana, eine Handschrift des 12. Jahrhunderts von 323 großen Blättern, hatte ihn lange Zeit von näherer Beschäftigung mit ihr abgeschreckt, denn die Blätter waren gebräunt und beim Einbinden zu stark beschnitten worden, die Namen der Schriftsteller, denen die verschiedenen Fragmente entnommen sind, fehlen deshalb nicht selten, außerdem ist die Schrift klein und voll ungewöhnlicher Abkürzungen. Ein Bruchstück, das unter dem Namen Anastasius eingetragen war, erinnerte nun durch seinen ganzen Ton sofort an den Mopsuestener, und bei näherer Vergleichung stellte sich heraus, dass auch sonst in der Catene unter dem Namen ‚Anastasius' niemand anders als Theodor von Mopsuestia sich berge. Ein anderer Deckname für den gleichen Autor ist Hesychius und auch einige Fragmente unter dem Namen Anastasius in Pitras Analeta sacra III (1883) 369 gehören dem Theodor an. Es stellt sich übrigens heraus, dass die lateinische Übersetzung eine verkürzende Wiedergabe des griechischen Originals ist. Als Probe bietet Mercati die Vorbemerkungen des Theodor zu Ps. 43 53 107 120 136 143 (l. c. pag. 1050—1052). — (Rendiconti l. c. pag. 1046—1052).

4. Ein Palimpsest der Ambrosiana enthält in seiner untern Schrift — Uncialen aus dem 8.—9. Jahrhundert — Überreste von Homilien zum Evangelium des hl. Lucas. Die 13 erhaltenen Homilien führen die Erklärung des Evangeliums nicht über Luc. 2, 7 hinaus. Es werden in denselben öfter die Manichäer und ihre Häresien ‚gegen die glorreiche Gottesmutter' bekämpft, die Nestorianer aber bleiben unberücksichtigt, obschon eine Erwähnung derselben oft nahegelegt war. Mercati möchte daraus schließen, dass die Homilien etwa in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts entstanden seien. In der 11. Homilie über Luc. 1, 56—67, in welcher laut der Überschrift auch eine Ermahnung zur Tugend unter Hinweis auf das Beispiel des Job vorkommt, findet sich folgende merkwürdige Stelle l. c. pag. 1195 s.). ‚Es war ein Mann in diesem Land (ἐν τῇδε τῇ χώρᾳ), seiner Abstammung nach ein Cappadocier aus der Umgegend von Cäsarea, der, abgesehen von den Unglücksfällen des alten Job, ein neuer Job in unserer Zeit war, ein genaues Abbild des Gerechten, der sich enthielt von jedem schlechten Werk. Und bei ihm kam

noch dies hinzu, dass er den Glauben besaß und mit christlicher Frömmigkeit wie mit einem Diadem gekrönt war. Und da er dem Job in der Tugend nachahmend, in seinen Fußstapfen wandelte, so wurde ihm auch derselbe Segen wie jenem zutheil. Was kann nun Höheres gedacht werden, als solch eine Würde? Wer könnte imstande sein, eine solche Denkschrift auszulöschen? . . Die ganze Weltzeit wird die Erinnerung daran nicht auslöschen, so lang es eine Menschennatur gibt, und der eine der Hilfe des andern bedarf. Denn schon sind fast 2600 Jahre hingegangen und haben die Tugend des Job nicht verwelken machen, oder sein Andenken uns fremd werden lassen. Im Gegentheil, als ob er erst kürzlich gelebt hätte, so frisch ist er noch im Gedächtnis, und wächst an Ruhm von Geschlecht zu Geschlecht, indem er auf der ganzen Erde gepriesen wird'.

Wüsste man, in welche Zeit unser Verfasser den Job versetzt wissen wollte, so wüsste man auch, in welchem Zeitalter er selbst geschrieben hat. Allein die chronologischen Berechnungen für die Lebenszeit des Job sind sehr mannigfaltig. Folgt man den griechischen Menologien, die den Job 248 Jahre alt werden und 1925 Jahre vor Christi Tod leben lassen, so käme man etwa in die Zeit, in welche Mercati das Schriftstück versetzen möchte.

Anhangsweise werden noch drei Bruchstücke aus dem Commentar mitgetheilt l. c. pag. 1199—1203).

Das erste, aus hom. 13 über Luc. 2, 1—7, verbreitet sich gegen die Manichäer über das bekannte ‚donec' Matth. 1, 25, spricht in der weitern Vertheidigung der Jungfräulichkeit Mariä von τὸ τῆς ἡμῶν σωτηρίας κεφάλαιον, ὅ ἐστιν ἡ καθαρωτέρα πάσης τῆς κτίσεως παρθένος, nennt Christus τὸν αὐτὸν καὶ ἐκ πατρὸς ἄνω ἀμήτορα καὶ ἐκ μητρὸς κάτω ἀπάτωρα, κατ' ἄμφω μονογενῆ χρηματίσαντα Χριστόν. Dass Maria Josephs γυνή heiße, beweise nichts gegen ihre Jungfräulichkeit, das Wort beziehe sich auf die Zeit der Verlobung, da Joseph von den Geheimnissen des göttlichen Rathschlusses noch nichts wusste. Für die spätere Zeit sei das Verhältnis Josephs zu Maria in der Stelle Isaias 29, 11 gezeichnet, er sei nur mehr Beschützer der Jungfrau und Diener des Geheimnisses der Menschwerdung gewesen. Die Geburt Christi, heißt es weiter, geschah ohne Schmerz. Sie gebar i h r e n Sohn, nicht den des Joseph sage mit genauem Ausdruck ὁ θεοσόφος Λουκᾶς. Endlich wird noch einer Einrede erwähnt, die wegen der jungfräulichen Geburt die Wahrheit des Fleisches Christi bestreiten will.

Das zweite der hier zu nennenden Bruchstücke wendet sich ebenfalls gegen die Manichäer, welche aus dem primogenitus Luc. 2, 7 Schlüsse nach der Art des Helvidius ziehen. Die Pflicht des Bischofs für die Zurückführung der Häretiker zu sorgen wird betont, außerdem aber dem Abscheu gegen die Häretiker starker Ausdruck verliehen: ‚Ich

weiß, dass ihr mit Schmerz erfüllt seid, o ihr meiner, oder vielmehr Christi Herde Glieder (πρόβατα), nicht nur wegen all jener Dinge, die ihr durch die Räubereien und Beutezüge jener Menschen täglich erduldet . ., sondern auch das ertraget ihr mit Mühe, dass jene die Erde betreten dürfen, und mit ihren entweihten Füßen die reine Erde beflecken, und die allen gemeinsame Luft einathmen, da sie doch den Geber derselben zu lästern nicht erzittern . .'

Das dritte Fragment zeigt Spuren, dass schon jemand sich bemühte, es durch Behandlung mit Tincturen leichter sichtbar und lesbar zu machen. Es handelt über die Erscheinung der Engel vor den Hirten Luc. 2, 8 und bietet inhaltlich nichts Besonderes.

Nach der Bemerkung von dem ‚reinen Erdboden' im zweiten Fragment möchte man fast schließen, es sei in Palästina geschrieben (Rendiconti pag. 1191—1203).

5. Dieselbe Handschrift, aus welcher das Muratorische Fragment bekannt gemacht wurde, enthält auch Bruchstücke eines alten lateinischen Commentars, der chiliastische, wenn auch nicht grob-chiliastische Anschauung verräth. Er hat die Form von Homilien, die indes vollständig ohne rhetorischen Anflug sind. Die drei ersten derselben verbreiten sich über Matth. 24, 20 ff. Dann folgt unter der Überschrift de tribus mensuris eine Erklärung zu Matth. 13, 33 ff., endlich ein Stück de Petro apostolo. Im letztern ist ein Satz merkwürdig, der einzige, den Mercati daraus mittheilt (l. c. p. 1206): Quidam ob praesumptionem suam et inflationem Petrum apostolum salvatorem non Deum negasse scire se, sed hominem adfirmant, ut quia grave et sine remedio, sicut aliquibus videtur, crimen est Deum negare, ille hominem se scire negaverit salvatorem, ut hoc studio et calliditate fecisse videatur. Als Autor möchte man am ersten Victorin von Pettau vermuthen; etwas Sicheres läßt sich indes darüber nicht sagen. Schwerlich aber kann der Tractat später als das 4. Jahrhundert sein. (Rendiconti pag. 1203—1210.)

6. Muratori veröffentlichte in seinen Anecdota latina II, 112 eine Reihe von Anathematismen, von welchen indes einer in der Ausgabe irrthümlich ausgelassen wurde. Er lautet nach Mercati: Si quis luminaria, quae Deus ad ornamentum vel ad usum lucis creavit, daemonia vel spiritales nequitias adserat, anathema sit. Derselbe Codex, der diese Anathematismen bietet, enthält auch in tachygraphischen Zeichen 17 Orationen aus dem Leoninischen Sacramentar. Für die Frage nach den Quellen des letzteren kann möglicherweise das liturgische Fragment einige Wichtigkeit erlangen. (Rendiconti pag. 1211 bis 1213).

7. Im Jahre 1854 ließ Card. Mai eine lateinische Übersetzung von Ps. 44 (Vulg.) drucken, die aus dem Hebräischen angefertigt war

und von dem psalterium iuxta Hebraeos des hl. Hieronymus nicht unbedeutend abwich. Das Manuscript des 13. Jahrhunderts, aus welchem die Übersetzung stammt, wird von Mercati von neuem besprochen. Über das Alter der Übersetzung läfst sich nichts bestimmen, sie ist indes recht genau und läfst auf tüchtige Kenntnisse des Hebräischen schließen. Das Latein bietet manche seltsame Barbarismen, zB. ps. 20, 6 et in nomine Dei nostri vexillati sumus; ps. 43, 13 a viro imposturoso et pravo eripe me; ps. 112, 1 voluntat nimis; ps. 35, 5 sint sicut fusca ante ventum. ps. 19, 5: In totam terram exivit (= fecit exire) lineas eorum et in fines orbis terrae sermones eorum; in sole posuit tentorium in eis; ps. 40, 3 et imposuit me de puteo sonantem, de luto alaga. (Rendiconti pag. 1213—1221).

8. Ein Blitzstrahl, der 1671 ins Escurial einschlug, verursachte dort einen Brand, in welchem 4000 kostbare Handschriften zugrunde giengen. Ein sehr eingehender Katalog über die griechischen Handschriften des Escurial war zu Anfang des 17. Jahrhunderts von dem schottischen Priester David Colvill († 1629) angefertigt worden, der um der Religion willen sein Vaterland verlassen mufste, und nun zum Zweck gelehrter Studien fast alle Bibliotheken besuchte und viele Autographen in arabischer, griechischer und lateinischer Sprache hinterließ. Der Katalog des Escurials, den viele Interessenten lange gesucht hatten, ist nunmehr ebenfalls unter Colvills Handschriften in Mailand aufgefunden worden. Die Herausgabe desselben wird geplant. Bezeichnend für Colvills Studieneifer ist eine in griechischer Sprache abgefafste Notiz vor einer Abschrift des arabischen Wörterbuchs von Gevheri, die Mercati pag. 1225 mittheilt: ‚Ich David Colvill, meinem Vaterland nach ein Schotte, habe dies arabische Lexikon abgeschrieben, worauf ich zwei Jahre verwandte. Und aus diesem Lexikon versuchte ich ohne Beihilfe eines Erklärers oder Lehrers mir die arabische Sprache zu eigen zu machen. Ich begann aber zu schreiben im Jahre 1618, und kam zu Ende im Jahre 1620. Es umfafst 3 volle Bände.‘ (Rendiconti pag. 1221—1229.)

Luxemburg. C. A. Kneller S. J.

Weiß als liturgische Farbe in der vorkarolingischen Zeit. In seinen ‚Beiträgen zur Kirchengeschichte‘[1]) sagt Hefele: ‚Die Farbe der Kirchenkleider war bis ins Mittelalter stets weiß für alle Stufen der Geistlichkeit‘. Die Realencyklopädie der christlichen Alterthümer aber bemerkt[2]): ‚Weiß blieb Cultfarbe bis ins 9. Jahrhundert ausschließlich; von da an entwickelten sich aus den vier jüdischen Cultfarben die vier

[1]) Bd. 2, S. 156. [2]) Bd. 2, S. 106.



kirchlichen, weiß, roth, grün und schwarz‘. Beide Behauptungen sind nicht zutreffend.

Zwar ist vor dem 9. Jahrhundert wiederholt von weißen liturgischen Gewändern die Rede, doch handelt es sich in den meisten Fällen um die Tunica der Diaconen oder des niederen Clerus; so ist die diaconale Tunica gemeint, wenn es in dem wohl mit Unrecht dem hl. Hieronymus abgesprochenen, jedenfalls aber vor dem Ende des 4. Jahrhunderts entstandenen Brief an den Diacon Präsidius von Piacenza heißt: ‚Beachte doch, was für eine schwierige Stellung es ist, des Stephanus oder Paulus Platz einzunehmen, eine Art englischen Dienstes auszuüben und auf das untergebene Volk in glänzendem (weißem) Gewande herabzuschauen‘. Von weißen Tunicen des Clerus erzählt die Vita P. P. Emeritensium[1]). Eine Schar weißstrahlender Diacone begegnet uns bei Gregor von Tours in der Schrift De gloria confessorum[2]), und eine Schar Diaconen, die in Alben eine Bittprocession gegen Regen abhalten, in ebendesselben Vita s. Aridii[3]). Von einem Archidiacon, der am Weihnachtstage mit einer Albe bekleidet, den zur Kirche kommenden Bischof in Empfang nimmt, erzählt uns die Historia Francorum Gregors[4]). Von der Albe der Diaconen und Lectoren handelt der 12. Canon der Synode von Narbonne vom Jahre 589[5]), von der Albe der Diaconen der 41. Canon des sog. 4. Concils von Karthago[6]).

Die wenigen Stellen, welche von der liturgischen Gewandung im allgemeinen oder dem priesterlichen Obergewande im besondern sprechen, beweisen höchstens, dass man sich weißer Gewänder mit Vorzug oder bei bestimmten Gelegenheiten bedient habe, nicht aber, dass Weiß die ausschließlich liturgische Farbe gewesen sei. So, wenn wir in Gregors von Tours Schrift De gloria confessorum[7]) lesen, dass bei der Einweihung einer Kapelle Priester und Leviten in vestibus albis erschienen seien, wenn wir in ebendesselben Vita PP.[8]) von casulae candidae hören, quae per paschalia festa humeris sacerdotum imponuntur oder wenn die gallicanische Messerklärung des hl. Germanus uns berichtet, man trage am Ostertage weiße Gewänder. Dasselbe gilt insbesondere auch von den bekannten Worten des hl. Hieronymus: ‚Was für ein Unrecht gegen Gott soll darin liegen, wenn ich eine reinere Tunica habe und

---

[1]) C. 6 (Migne, P. l. LXXX, 133).
[2]) C. 61 (Migne, P. l. LXXI, 872).
[3]) C. 8 (Migne, l. c. 1124).
[4]) L. 4. c. 38 (Migne, l. c. 306).
[5]) Harduin, Collect. Conc. III, 493.
[6]) Harduin, Collect. Conc. III, 981.
[7]) C. 20 (Migne, P. l. LXXI, 843).
[8]) C. 8 n. 5 (Migne, P. l. LXXI, 1045). Cf. Cypriani, Vita S. Caesar. l. 1, c. 4 (Migne, P. l. LXVII, 1017).

wenn der Bischof, die Priester, der Diacon und der übrige Clerus bei der Darbringung des hl. Opfers in glänzendem Gewande aufziehen?"[1]) Diese Abwehr ist gegen die Pelagianer gerichtet, welche in stoischer Einseitigkeit die gloria vestium et ornamentorum, eine reiche Kleidung als Gott zuwider bezeichneten. Für ihr Verständnis ist von Belang, was der Heilige auf die Pelagianer anspielend im Anschluss an die angeführten Worte bemerkt: ‚Ihr Geistliche seht euch vor', ruft er aus ‚seht euch vor, ihr Mönche, ihr (gottgeweihten) Jungfrauen und Witwen, ihr seid in Gefahr, wenn euch das Volk nicht in Schmutz und mit Lumpen bedeckt sieht. Von den Weltleuten ganz und gar zu schweigen, denen man offen Krieg ankündigt und die man zu Feinden Gottes stempelt, wenn sie sich kostbarer und glänzender Kleidung bedienen'. Offenbar will Hieronymus keineswegs sagen, es seien zu seiner Zeit die liturgischen Gewänder ausschließlich weiß gewesen. Seine Worte behalten ihren vollen Sinn auch unter der Voraussetzung, dass die Geistlichen nur hie und da weiße Kleider getragen haben. Noch jetzt, da es doch verschiedene liturgische Farben gibt, könnte der Heilige dieselbe Sprache führen. Übrigens ist nicht einmal sicher, ob die vestis candida, von der Hieronymus redet, ein Obergewand oder die Tunica bedeutet. Für letzteres spricht nicht bloß die tunica mundior, von der unmittelbar vorher Erwähnung geschieht, sondern auch der Umstand, dass der Heilige ausdrücklich von der vestis candida aller Cleriker redet. Ist aber wirklich unter letzterer nur die Tunica zu verstehen, so leuchtet ein, dass erst recht die Stelle nicht zum Beweis herangezogen werden kann. Denn auch heute muss die Albe stets weiß sein.

Für die wirklichen Verhältnisse sind die Monumente des ausgehenden 5., 6., 7., 8. und 9. Jahrhunderts bezeichnend. Sitte und Brauch, wie sie thatsächlich bestanden, haben auf ihnen einen unzweifelhaften Ausdruck gefunden. Fast ausnahmslos sind auf ihnen, soweit sie dem Abendlande angehören, die Bischöfe und Priester in farbiger Planeta dargestellt. So auf dem Mosaik der Kapelle des hl. Satyrus bei S. Ambrogio zu Mailand (Ende des 5. Jahrh.), den ravennatischen Mosaiken des 6. Jahrhunderts, einem Fresco in der Katakombe des hl. Pontian zu Rom (6. Jahrh.), den römischen Mosaiken des 7. und 9. Jahrhunderts, einem vielleicht noch ins 6. Jahrhundert reichenden, die hl. Cornelius, Cyprianus, Xystus und Optatus darstellenden Fresco in der Katakombe von S. Callisto zu Rom, dem Diptychon zu Brescia mit den Bildern des hl. Hieronymus, Augustinus und Gregor d. Gr. (8. Jahrh.) und dem noch zu Lebzeiten des großen Gregor in dem von ihm gestifteten Kloster auf dem Clivus Scauri gemalten Porträt des Papstes, von dem Johannes Diaconus eine eingehende Beschreibung hinter-

[1]) Adv. Pelag. l. 1, n. 29 (Migne P. l. XXIII, 547).

lassen hat. Bald ist die Planeta auf diesen Monumenten von kastanienbrauner, bald von gelber, violettpurpurner, grünlicher, rother oder blauer Farbe. In weißer Planeta erscheint der Papst Pelagius auf dem Triumphbogenmosaik in S. Lorenzo fuori le Mura zu Rom. Aber gerade die Figur dieses Papstes ist auf dem betreffenden Mosaik eine vollständig neue; zudem steht diese Darstellung mit weißer Planeta auf den Monumenten des Abendlandes vereinzelt da.

Wie wenig man sagen kann, es sei bis zum 9. Jahrhundert Weiß ausschließlich die liturgische Farbe gewesen, erhellt auch aus dem schon in der Frühe des 7. Jahrhunderts sich geltend machenden Bestreben spanischer Diacone, farbige Orarien einzuführen. ‚Caveat', so verordnet das 4. Concil von Toledo 633 in seinem 40. Canon, ‚amodo levita gemino uti orario, sed uno tantum et puro nec ullis coloribus aut auro ornato'.

Was die Ostkirche anlangt, so beruft man sich zum Beweise, daſs in ihr Weiß die ausschließlich liturgische Farbe gewesen sei, besonders auf den 37. der sog. Canones Hippolyts: ‚So oft der Bischof die Mysterien genießen will, sollen sich die Diacone und Priester in weißen, ganz vorzüglich reinen Gewändern, die schöner sind als die des ganzen übrigen Volkes, bei ihm versammeln'[1]). Allein noch bleibt festzustellen, welche praktische Bedeutung die Canones gehabt und ob sie in der ganzen Ostkirche oder nur in einem Theile Geltung besessen. Nicht mehr Bedeutung haben die andern Zeugnisse, die man wohl anführt. Wenn nämlich die apostolischen Constitutionen den Bischof in einer λαμπρὰ ἐσθής zu dem Altare gehen lassen[2]), so ist unter derselben keineswegs nothwendig ein weißes Gewand zu verstehen. Obendrein darf man nicht vergessen, daſs die Schrift durchaus keinen officiellen Charakter hatte, sondern nur ein privates Machwerk ist, dessen Benutzung große Vorsicht erheischt. Jedenfalls läſst sich aus ihr im besten Falle bloß folgern, daſs weiße Gewänder bei der Feier der hl. Geheimnisse mit Vorzug, aber nicht mit entschiedenem Ausschluſs aller andersfarbigen gebraucht wurden. Wenn ferner das jüngst herausgegebene Testamentum D. N. Jesu Christi bestimmt: ‚Wer unter den Diaconen durch Fleiß und Verwaltungstüchtigkeit hervorragt, soll mit der Aufnahme der Fremden betraut werden und in dem in der Kirche befindlichen Hospiz weilen, wobei er mit weißem Gewande bekleidet zu sein und auf der Schulter das Orarium zu tragen hat'[3]), so ist unter dem weißen Gewande unzweifelhaft nur die Tunica zu verstehen. Bloß von der diaconalen Tunica redet auch der hl. Johannes Chrysostomus in der 82. Homilie

[1]) Migne, P. gr. X, 962.
[2]) L. 8, c. 12 (Migne, P. gr. I, 1092).
[3]) L. 1, c. 24; (ed. Rahmani) p. 83.

zu Matthäus, wenn er den Diaconen zuruft): ‚Das ist eure Würde, das eure Sicherheit und Krone (d. i. zu unterscheiden, wen sie zum Tische des Herrn zulassen können), nicht in weißer, glänzender Tunica herumzugehen'[1]).

Wenn aber in des Palladius Dialog über das Leben des hl. Johannes Chrysostomus erzählt wird[2]), es habe sich der Heilige auf dem Wege in die Verbannung, da er sein Ende nahe gefühlt, zu einem bei der Stadt Comana gelegenen Martyrium (Kapelle über einem Martyrergrab) bringen lassen, dort seine Kleider mit glänzenden, seines Standes würdigen Gewändern (τὰ ἄξια τοῦ βίου λαμπρὰ ἱμάτια) vertauscht und so die hl. Wegzehrung empfangen, so ist wiederum nicht klar, ob hier λαμπρός ausschließlich weiß bedeutet. Wie dem jedoch immer sei, keineswegs folgt aus dem Bericht, dass zu des Heiligen Zeiten, also um 400, in der Ostkirche Weiß ausschließlich Cultfarbe gewesen sei.

Es bleibt also noch zu beweisen, dass man sich wenigstens in der Ostkirche bis zum 9. Jahrhundert bei der Liturgie lediglich weißer Gewänder bedient habe. Wahrscheinlich erscheint das gerade nicht. Das Phelonion, welches Nicephorus, Patriarch von Constantinopel, Leo III. sammt andern griechischen Ornatstücken zum Geschenke sandte, war von kastanienbrauner Farbe. Braun ist auch die Casel, welche Bischof Eusebius auf einer Miniatur des berühmten syrischen Evangeliars der Laurentiana zu Florenz trägt. Dasselbe gehört dem 6. Jahrhundert an. Welche Farbe das Phelonion des Bischofs Philippus und des Presbyters Romanus auf den Mosaiken der ehemaligen St. Georgskirche (jetzt Moschee) zu Saloniki hat, läßt die von Texier und Pullan veranstaltete farbige Reproduction nicht mit Sicherheit erkennen. Jedenfalls ist es nicht Weiß. Von einem aus Goldstoff gemachten Gewand, welches Constantin dem Bischof Makarius von Jerusalem für die Vornahme der Taufliturgie schenkte, erzählt uns Eusebius[3]). Es wäre auch auffallend, wenn man die Prachtgewebe, welche zu Byzanz angefertigt wurden, so ganz und gar nicht zur Herstellung liturgischer Gewänder gebraucht hätte.

---

[1]) Migne, P. gr. LVIII, 745.

[2]) Migne, P. gr. XLVII, 38.

[3]) Historia eccl. l. 2, c. 23 (Migne, P. gr. LXXXII, 1066). Bestimmt ist in dem von Card. Aug. Mai herausgegebenen, in der Überschrift dem hl. Sophronius von Jerusalem († 638) zugeeigneten Commentarius liturgicus von weißen und rothen Sticharophelonien, d. i. weißen und rothen Caseln die Rede. Auch die ehedem wohl dem hl. Germanus von Constantinopel († 740) zugeschriebene ‚mystische Theorie' spricht von einem rothen priesterlichen Gewand, unter dem nach dem Zusammenhang nur das Meßgewand verstanden werden kann. Beide Schriften sind, wenigstens in ihrer gegenwärtigen Gestalt, wohl nicht vor dem 9. Jahrhundert entstanden. Ihre die Farbe des Phelonion betreffenden Angaben können daher hier nicht als beweiskräftig in Betracht kommen.

Es kann also keineswegs behauptet werden, es sei bis zum 9. Jahrhundert Weiß ausschließlich die Farbe der liturgischen Gewänder gewesen. Jedenfalls kann das nicht bezüglich der abendländischen Kirche gelten.

Man vergesse doch auch nicht die Verhältnisse, in denen sich die Kirche damals befand. Sie hatte durch Constantin den Frieden erlangt und konnte ungehindert den Gottesdienst mit dem seiner Würde entsprechenden Glanz umgeben. Es fehlte ihr auch keineswegs dazu an den nöthigen Mitteln; denn die christlich gewordene Welt, geistlich wie weltlich, legte mit höchster Freigebigkeit ihre Gaben auf die Altäre nieder. Es erstanden die herrlichen von Marmor strahlenden Basiliken mit ihren von Gold und Farbe leuchtenden Mosaiken, mit ihrem Altargeräth, den Lichterkronen, den Bildwerken und den Altarbekleidungen aus edlen Metallen und kostbarem Gestein und ihren purpurnen, grünen oder goldurchwirkten Altar- und Wandbehängen aus prächtigen orientalischen und byzantinischen Seidenstoffen, oft das Werk *eines* Gebers. Man vergleiche nur die so wichtige Carta Cornutiana und die Angaben, welche sie enthält[1]). Es wäre wahrlich ein Wunder gewesen, hätte man die kostbaren farbigen Stoffe, mit denen man die Mauern bekleidete, zwischen den Säulen des Schiffes eine Folge glänzendster Draperien bildete und selbst den Altar umgab, nicht auch zur Herstellung der liturgischen Kleidung verwandt. Schwerlich ist auch die Schenkung Constantins an Bischof Makarius von Jerusalem ein ganz alleinstehendes Ereignis geblieben.

Wie es sich hinsichtlich der Farbe der liturgischen Gewänder *in vorconstantinischer Zeit* verhielt, darüber fehlen alle Zeugnisse. Wir erhalten weder aus der Ost-, noch der Westkirche eine Nachricht welche uns berechtigte, Weiß als die Farbe zu bezeichnen, die in der Frühzeit des Christenthums für die liturgischen Gewänder mit Ausschluſs aller andern gebraucht worden wäre.

Man beruft sich freilich dafür auf verschiedene Stellen bei Clemens von Alexandrien[2]) und Tertullian[3]), in welchen dieselben gegen bunte und gefärbte Kleider eifern, die Wollfärber verbannt sehen möchten und weiße bezw. naturfarbene Kleider zu tragen empfehlen. Indessen sind die Auslassungen beider nur eine Philippika gegen den Kleiderprunk,

---

[1]) Die Carta Cornutiana, die Stiftungsurkunde einer Kirche bei Tivoli, stammt aus dem Jahre 471. Sie erwähnt unter andern: vela blattea auroclava paragandata, vela tramosirica prasinopurpura, vela tramosirica leucorodina, vela tramosirica leucoporphyra, vela olosirica coccoprasina etc. Und alles das befand sich nicht in einer der großen Kirchen Roms, sondern in einer Landkirche.

[2]) L. II, c. 10. 11 (Migne, P. gr. VIII, 521 sqq.; 627 sqq.).

[3]) De cultu femin. l. 1, c. 8; l. 2, c. 12 (Migne, P. l. I, 1312; 1330).

den Luxus und die damit zusammenhängende Zügel- und Sittenlosigkeit. Auf keinen Fall kann man berechtigterweise aus diesen nicht wenig von einseitigem Rigorismus getragenen Äußerungen einen Schluss auf die gottesdienstliche Praxis der Kirche machen, noch überhaupt dieselben als der allgemeinen Anschauung der alten Kirche entsprechend hinstellen und aus ihnen folgern, es hätten sich die Christen des 2. und 3. Jahrhunderts principiell nur weißer oder naturfarbener Gewänder bedient.

Eher möchte auf den liturgischen Brauch des 2. Jahrhunders ein Licht werfen, was Clemens von Alexandrien gelegentlich in den Stromata sagt[1]). Man müsse, so bemerkt er, sich gewaschen, rein und glänzend zur Feier des Opfers einstellen. Er redet von den gewöhnlichen Gläubigen, hat aber nicht bloß die körperliche und moralische Reinheit im Sinne, er denkt vielmehr, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, auch an die Kleidung. Wenn Clemens, so könnte man schließen, von den Laien verlangt, in lichter Gewandung zur Kirche zu kommen, um wie viel mehr wird es dann für angemessen gehalten worden sein, dass sich der Clerus bei seinen Functionen einer solchen bediente. Allerdings, wüssten wir nur, in wie weit die Forderungen des Alexandriners von seinen Zeitgenossen getheilt wurden und in wie weit man denselben in der Praxis entsprochen habe.

Übrigens könnte am allerwenigsten im altchristlichen Cultus eine Bevorzugung weißer Gewänder auffallen. In Kleidern weiß wie Schnee, so weiß wie kein Walker auf Erden sie machen kann, erschien der Heiland bei der Verklärung auf Tabor. Weiße Gewandung umfloss die Engel, welche den Frauen des Herrn Auferstehung verkündeten, weiße Gewandung die Himmelsboten, welche die Apostel und Jünger nach des Herrn Auffahrt trösteten. Weiß gekleidet waren die Scharen der Seligen, welche Johannes vor dem Throne des Lammes schaute; sie kamen aus großer Trübsal und hatten ihre Kleider gewaschen und weiß gemacht in des Lammes Blut. Weiß ist die Kleidung, welche die vierundzwanzig Ältesten am Throne des Herrn tragen; glänzender Byssus deckt in der Vision des Apokalyptikers die Braut des Lammes, weißer Byssus das Heer, das auf weißen Rossen dem himmlischen Reiter folgt. Weiße Gewandung wird den Auserwählten als Siegeslohn verheißen.

Dazu kommt, dass Weiß, wie es im jüdischen Cultus eine so bedeutungsvolle Stellung eingenommen, so auch in den heidnischen Culten wenn auch keine ausschließliche, doch eine hervorragende Verwendung fand. Außerdem war Weiß bekanntlich bis wenigstens zum 4. christlichen Jahrhundert die vorzüglichste Farbe der Festgewandung in der griechisch-römischen Welt.

---

[1]) L. 4, c. 22 (Migne, P. gr. VIII, 1351).

Immerhin würde man zu weit gehen, wollte man nun aus allem dem folgern, es sei in der vorconstantinischen Zeit Weiß die ausschließliche Farbe der liturgischen Gewänder gewesen. Wie die beim Gottesdienst gebräuchliche Kleidung sich bezüglich der Form von der profanen Tracht noch nicht unterschied und über dieselbe noch keine besondern Vorschriften bestanden, so wird es auch hinsichtlich der Farbe derselben sein: Man wird sich in den verschiedenen Gegenden nach des Landes Brauch und Sitte, wie auch den augenblicklichen Verhältnissen gerichtet haben.

Liturgische Darstellungen, die uns Aufschluss geben könnten, sind aus vorconstantinischer Zeit äußerst selten. Besondere Beachtung verdient ein Fresco in der Katakombe der hl. Priscilla an der Via salaria zu Rom. Gemeint ist nicht die dort befindliche sog. ‚Brotbrechung'. Dieselbe kann nicht in Betracht kommen, weil sie nicht eine rein realistische, sondern eine typisch-realistische Darstellung des eucharistischen Mahles ist und somit nicht erkennen läst, ob Gewand und Gewandfarbe des Mannes, welcher den Tischgenossen das Brot reicht, eine Wiedergabe der Wirklichkeit ist. Das Fresco, um welches es sich handelt, ist vielmehr die als ‚Einkleidung einer gottgeweihten Jungfrau' bekannte Scene. Der Bischof, welcher die Ceremonie vornimmt, trägt auf derselben über einer mit schwärzlichem Clavus verzierten Tunica eine gelblich braune Pänula (Casel), der Diacon aber, welcher als dessen Minister fungiert, eine grünliche Tunica. Hiernach wären also im 3. Jahrhundert, welchem das Bild zugeschrieben wird, zu Rom nicht bloß weiße Gewänder bei liturgischen Acten getragen worden. Allein, gibt das Bild die Wirklichkeit wieder? Es liegt kein Grund vor, daran zu zweifeln. Denn wäre Weiß ausschließlich die Farbe der Cultkleidung gewesen, so würde der Maler den Bischof und seinen Diacon wohl schwerlich anders als in Weiß dargestellt haben.

Als Ergänzung zu dem Gesagten sei übrigens bemerkt, dass bis zum 9. Jahrhundert nur die Casel aus farbigem Stoff gemacht zu werden pflegte. Die Albe behielt alle Zeit ihre weiße Farbe. Nur ganz ausnahmsweise und in später Zeit hören wir von rothen, blauen und sonstigen Alben. In den meisten Fällen ist, wenn von farbigen Alben die Rede geht, die subdiaconale Tunicella oder auch wohl die Dalmatik verstanden. Die Dalmatik der Diacone blieb wenigstens bis zum zweiten Jahrtausend von weißer Farbe. So erscheint sie regelmäßig auf den Monumenten des ersten Jahrtausends. Als Verzierung waren auf ihr regelmäßig zwei Purpurstreifen angebracht. Dazu kommen jedenfalls schon vor dem Beginn des 9. Jahrhunderts sehr häufig rothe Fransen, welche neben den rothen Besatzstreifen, sowie an der linken Seite des Gewandes angenäht waren. Erst im 11. und 12. und namentlich im 13. Jahrhundert, als der Orient den Occident mit seinen Brocaten,

Brocatellen und Damasten überschwemmte und Sicilien seine prächtigen Gewebe überallhin exportierte, werden farbige Dalmatiken gewöhnlich. Bei der bischöflichen Dalmatik scheint sich eher, als bei der diaconalen die Farbe eingebürgert zu haben.

Wie lange die Stola (das Orarium) die weiße Farbe beibehalten, läßt sich nicht genau bestimmen. Von dem im 7. Jahrhundert seitens spanischer Diacone gemachten Versuch, statt weißer mit Gold geschmückte und bunte Orarien einzuführen, war schon die Rede. Er schlug fehl: das 4. Concil von Toledo trat ihm entgegen. Auf karolingischen Miniaten kommen goldene Stolen mehrfach vor. Im allgemeinen sind die Miniaturen freilich hinsichtlich der Farbe der Gewänder wenig zuverlässig. In unserem Falle dürfen wir ihnen indessen Glauben schenken. Denn es erzählt schon ein Inventar des Klosters Centula (St. Riquier) aus dem Anfang des 9. Jahrhunderts von stolae auro paratae[1]). Im 10. Jahrhundert waren Stolen aus Goldstoff oder farbigen Zeugen jedenfalls nicht mehr selten. Ein treffliches Beispiel bietet die 1827 zu Durham (England) im Grabe des hl. Kuthbert gefundene Stola, ein Geschenk der Königin Elflaed, Gemahlin Eduards d. Ä. an Bischof Fritheſtan von Winchester, dessen Consecration 905 statthatte. Sie ist ganz und gar mit Figuren und Blattwerk auf Goldgrund bedeckt.

Der Stola folgt bald die mappula (das sudarium), welche schon im 10. Jahrhundert, wenn auch noch nicht allgemein, ihre praktische Bedeutung eingebüßt hatte und zu einem Zierstück geworden war. Der Manipel, den man mitsammt der erwähnten Stola im Grabe des hl. Kuthbert fand, ist genau von der Art der Stola, zu der er gehört.

Die besondere Amtstunica der Subdiacone, die Tunicella, behielt ihre weiße Farbe im ganzen ersten Jahrtausend. Es wurde erst anders, als man anfieng, auch ihr Gegenstück, die diaconale Dalmatik, aus farbigen Stoffen anzufertigen. Es war um die Zeit, da der Subdiaconat den Rang eines höhern Ordo erhielt.

Die Tunica des niederen Clerus, ursprünglich die Albe, seit dem 13. Jahrhundert das Superpelliceum, blieb stets ein weißes Gewandstück, wie sie auch allzeit von Linnen angefertigt zu werden pflegte.

Die liturgische Beschuhung, welche uns seit dem Ende des 5. Jahrhunderts nicht selten auf den Monumenten begegnet und am eingehendsten im Beginn des 9. Jahrhunderts von Amalarius beschrieben wird, setzte sich bis zum zweiten Jahrtausend aus einem schwarzen Schuh und einer weißen innern Umhüllung des Fußes zusammen. Ein Wechsel, wie bezüglich der Form so auch der Farbe des Schuhes, vollzog sich nach Ausweis der Bildwerke und insbesondere einer Anzahl noch

---

[1]) Chron. Centul. l. 2, c. 6 (Migne P. l. CLXXIV, 1248).

erhaltener Pontificalsandalen erst im Beginn des 2. Jahrtausends. Die Caligä hielten noch längere Zeit am Weiß fest.

Die bischöfliche Kopfbedeckung und die Pontificalhandschuhe kommen erst nach dem 9. Jahrhundert in Gebrauch. Ihre Farbe hat daher hier für uns kein Interesse.

Jos. Braun S. J.

Die liturgische Feier der Indiction im griechischen Ritus. Die griechische oder byzantinische Indiction hängt, wie bereits oben gesagt (S. 24), nicht bloß äußerlich mit dem am 1. September eginnenden Jahre zusammen; sie ist auch ein wesentlicher Bestandtheil des Festgegenstandes des kirchlichen Officiums des Tages. Sie findet sich in allen Kalendern der griechischen Kirche an diesem Tage verzeichnet, im Original als Ἀρχὴ τῆς Ἰνδίκτου (slav. *‚Načalo indikta‘*, rum. *‚Inceputulu indictului‘*) hat das sogenannte Evangelium τῆς ἀρχῆς τοῦ κηρύγματος τοῦ κυρίου aus Lucas 14, 16—20[1]); legt die Darstellung dieses nämlichen Geheimnisses als eigenes Festbild auf und ist im Monolog. Basil. durch folgendes kurzes Synaxar erläutert:

Τὴν ἴνδικτον[2]) ἑορτάζει ἡ τοῦ Θεοῦ ἐκκλησία, ἀπὸ τῶν ἀρχαίων παραλαβοῦσα, διὰ τὸ νομίζεσθαι ἀρχὴν εἶναι τοῦ χρόνου ἀπὸ ταύτης τῆς ἡμέρας, ἐπειδὴ ἴνδικτον λέγουσιν οἱ Ῥωμαῖοι τὴν ἀρχὴν καὶ τὸν ὁρισμόν[3]). Ἔστιν οὖν καὶ ἡ πρώτη ἡμέρα τοῦ σεπτεμβρίου μηνὸς ὁρισμὸς καὶ ἀρχὴ τοῦ ὅλου ἔτους. Ἐπεὶ δὲ Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν βουληθεὶς ἐπευλογῆσαι τὴν ἀρχὴν τοῦ χρόνου, μᾶλλον δὲ ὅλον τὸν χρόνον, ὃν αὐτὸς πρὸ τῶν αἰώνων

Indictionem tanquam festum celebrat Dei ecclesia, traditione a majoribus accepta, quod ab hac die existimarent esse temporis principium, quum indictionem Romani dicant principium et finem. Est igitur dies primus Septembris anni totius principium et finis. Sed postquam Christus Deus noster volens benedicere principium temporis, vel potius totum tempus, quod ipse ante saecula fecerat, ingressus est synagogam Judaeorum

---

[1]) Entspricht dem in der lateinischen Kirche vielerorts am 1. Mai gefeierten Initium praedicationis D. N. J. Chr.: ein Fest, das schon Wandalbert mit der Ankündigung:

Majas prima sacrat Christi doctrina Kalendas

ins Martyrologium aufgenommen hat (bei Migne, P. L. CXXI, 597).

[2]) Ἴνδικτος heißts' in allen alten authentischen liturgischen Büchern. Die neuern Schriftsteller, so wie auch das Synaxar der Menäen, das bekanntlich jüngern Datums ist, schreiben ἰνδικτιών ῶνος.

[3]) Im Horologium heißt es richtiger: Τὸ θέσπισμα, δι' οὗ ὁ φόρος οὗτος διετάσσετο, ὠνομάζετο indictio, ὅ ἐστιν ὁρισμὸς ἢ διάγγελμα περὶ τοῦ φόρου. Im übrigen wird die indictio einfach δεκαπενταετία genannt.

ἐποίησεν, εἰσῆλθεν εἴς τὴν συναγωγὴν τῶν Ἰουδαίων· καὶ ἐπεδόθη αὐτῷ βιβλίον Ἡσαΐου τοῦ προφήτου. Καὶ ἀνοίξας αὐτὸ εὗρε τὸν τόπον ὅπου ἦν γεγραμμένον· Πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὗ εἵνεκεν ἔχρισέ με· εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς, ἀπέσταλκέ μέ· κηρῦξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν, καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν· καλέσαι ἐνιαυτὸν Κυρίου δεκτόν[1]. Καὶ ἀποδοὺς τὸ βιβλίον τῷ ὑπερέτῃ ἐκάθισεν. Ἔκτοτε ἐχαρίσατο ἡμῖν τοῖς χριστιανοῖς τὴν ἁγίαν ἑορτὴν ταύτην, ἣν καὶ προθύμως ἑορτάζοντες εὐχαριστοῦμεν αὐτῷ.

traditusque est ei liber Isaiae prophetae, eoque aperto invenit locum, ubi scriptum erat: *Spiritus Domini super me, propterea unxit me, evangelizare pauperibus misit me, praedicare captivis remissionem et caecis visum, vocare annum Domini acceptabilem.* Et reddens librum ministro sedit. Ex eo tempore nobis christianis sacratam hanc celebritatem largitus est, quam et alacri animo peragentes, gratias eidem habemus'.

Die vollständige ἀκολουθία des Festes ist gemischten Inhaltes. Sie besteht aus liturgischen Stücken (στιχηρά, συναξάριον, τυπικά, κάθισμα, κανών, κοντάκιον usw.), die sich theils auf die Feier der Indiction, theils auf die Verehrung des hl. Symeon Stilit. und der übrigen Tagesheiligen beziehen. Vorwiegend ist jedoch die Feier der Indiction.

Reichliche Verwertung findet in den Indictions-Gebeten und Hymnen der 12. Vers des 64. Psalmes:

Εὐλόγησον τὸν στέφανον τοῦ ἐνιαυτοῦ τῆς χρηστότητός σου, Κύριε,

Benedic Domine coronae anni benignitatis tuae.

An Gottes Segen ist alles gelegen — immerdar und überall, in der Ordnung der Natur und Gnade.

Zur Bekräftigung und Beleuchtung dieser Wahrheit kehrt der angeführte Text in den verschiedensten Wendungen, Deutungen und Tonarten wieder. Streckt der grundgütige Vater im Himmel seine segnende Hand aus, dann wird des Bodens reiches Erzeugnis, einem Kranze gleich, das Jahr göttlicher Güte schmücken. Doch nicht bloß in der Feldfrüchte üppiger Fülle wird der Segen des Herrn sichtbar; er erweist sich auch wirksam im wachsenden Wohlstand, Frieden und Glück sowie in jeglichem Fortschritte an Weisheit und Tugend. Das ist der Inhalt der am heutigen Jahresanfange (ἐν τῇ σήμερον ἐτησίῳ ἀπαρχῇ) an Gott, den Urheber und Gebieter aller Zeiten (τὸν τῶν αἰώνων ποιητὴν καὶ δεσποτὴν Θεὸν τῶν ὅλων) gerichteten Indictionsbitten; das die volle Bedeutung des im Officium so oft vorkommenden Refrains auf das Flehen um Bescherung eines gottgesegneten, ergiebigen Jahres:

Εὔφορον πᾶσι τὸ ἔτος χορήγησον.

---

[1]) Über dieses κήρυγμα ἐνιαυτοῦ δεκτοῦ vgl. Morcelli, Kalendar CP., I, 110.

Zum Schlusse der herrlichen, vielfach poetischen, blumenreichen ἀκολουθία τῆς ἰνδίκτου wird nochmals gesungen:
Εὐλόγησον τὸν στέφανον τοῦ ἐνιαυτοῦ τῆς χρηστότητός σου, Κύριε.
Ἀλληλούϊα.

Schließlich möge für Freunde liturgischer Studien und Sprachen bei dieser Gelegenheit das Entlassungstropar im Original und in der officiellen rumänischen Übersetzung hier folgen. Ich wähle dieses vor allen andern Stücken aus, weil es kurz ist und den Schrifttext in seiner einfachen, natürlichen Bedeutung enthält.

Ἀπολυτίκιον τῆς Ἰνδίκτου.

Ὁ πάσης δημιουργὸς τῆς κτίσεως, ὁ καιροὺς καὶ χρόνους ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ θέμενος, εὐλόγησον τὸν στέφανον τοῦ ἐνιαυτοῦ τῆς χρηστότητός σου, κύριε, φυλάττων ἐν εἰρήνῃ τοὺς βασιλεῖς καὶ τὴν πόλιν σου, πρεσβείαις τῆς θεοτόκου· καὶ σῶσον ἡμᾶς.

Tropariulu Indictului.

Facatoriule a tota faptur'a, cel'a ce tempurele si anii ai pusu intru potarea ta, *benecuventa cunun'a anului bunetàtii tale, Domne*, pazindu in pace pre imperatulu sî cetatea ta, preintru rogatiunile Nascatoriei de Domnedieu, sî ne mantuesce pre noi.

N. Nilles S. J.

Noch einmal P. Laymann und der Processus juridicus contra sagas. Innere Gründe brachten mich auf den Gedanken, P. Laymann könne der Verfasser des ihm seit Jahrhunderten selbst von allen Ordensbibliographen zugeschriebenen Processus juridicus contra sagas nicht sein. Bei näherem Zusehen fanden sich dann auch gewichtige äußere Gründe, welche diese Annahme zur Gewissheit erhoben, wie in dieser Zeitschrift (1900 S. 585 ff.) ausgeführt wurde.

Heute kann ich nun zwei neue äußere Gründe beibringen, welche jeden weitern vernünftigen Zweifel ausschließen. Ein Citat bei Soldan-Heppe, Geschichte der Hexenprocesse, legte die Vermuthung nahe, dass eine zweite Ausgabe des Processus juridicus vorhanden sei und zwar wahrscheinlich ohne den Namen des P. Laymann. Aber alle Bemühungen, diese zweite Ausgabe zu erhalten, scheiterten; selbst München und Berlin besitzen dieselbe nicht. Endlich gelang es, dieselbe ausfindig zu machen und zwar in der Stadtbibliothek zu Mainz. Dem Herrn Oberbibliothekar Professor Dr. Velke sei für seine gütigen Bemühungen auch an dieser Stelle der beste Dank ausgesprochen.

Diese zweite Ausgabe ‚Posterior et Correctior Editio' bestätigt alle früheren Vermuthungen. Sie wurde im selben Jahre 1629 vom selben Verleger Quirin Botzer herausgegeben und die ganze Verbesserung besteht darin, dass sie sowohl auf dem Titelblatt als auch in der Widmung den Namen Laymann auslässt.

Der vollständige Titel lautet:

Processus Juridicus | Contra Sagas et Veneficos. | Das ist: | Ein Rechtlicher Proceß | gegen die Unholden und Zauberische | Personen. | In welchem ordentlich docirt und aus Fürneh | men Theologis auch beyder Rechten Doctorn und berümbten Scri | benten vorgetragen wirdt: Was gestalt Geistliche und Weltliche Inquisitores, | Richter, Schöpffen und Mit Bempten So wol vor als nach der Captur der Malefican | ten: Dann auch vor und nach dem Capital Sententz und letztem Rechts Urtheil mit | den Reis, und Beklagten, wegen des Zauberey Lasters (damit sie ohn Sorg und | Gefahr in Tribunalibus und Gerichtsstätten procediren und | verfahren mögen) sich zu verhalten | haben. |

Ist mit gutem Fleiß und gründlicher Probation, und Beweiß, | den Gerichtshältern und guter Justici Befreundten zum besten geschrieben. | Auch mit schönen und bewährten Historien erleutert und in unterschiedliche | Titeln ordentlich abgetheilt. | Posterior et Correctior Editio. Im Jahr 1629. Permissu Superiorum et Priv. S. Caes^ae Majestatis Getruckt in der Churfl. Maintzischen Residentzstatt Aschaffenburg, durch Quirinum Botzerum.

In der ersten Aschaffenburger Ausgabe (Tractatus novus de Processu juridico contra sagas et veneficos. Das ist Ein Newer Tractat von rechtlichem Prozeß . .) steht auf dem Titelblatt: Ist mit gutem Fleiß und gründlicher Probation und Beweiß durch P. Paulum Laymann der Societaet Jesu Theologum und Juris Canonici Doctorn, in Lateinischer Sprach beschrieben; jetzt den Gerichtshaltern . . dieser ganze Passus fehlt in der Posterior et correctior editio.

Gleichfalls fehlt in der Widmung der Posterior editio ein Satz der ersten Ausgabe, und dieser Satz bezieht sich auf die Autorschaft des P. Laymann (so von P. Paulo Laymann der Löbl. Soc. Jesu beschrieben) und bewahrt worden, zu Teutsch in Truck gebracht. Dafür heißt es in II nur: mit reifflicher Erwegung ist geschrieben worden, in Truck gebracht.

Wie die erste Ausgabe ist auch die zweite vor allem ‚zu einem Glückseligen Newen Jahr' dedicirt und trägt als Zusatz nur das genauere Datum ‚Geben zu Aschaffenburg, den 1. Januarii 1629'.

Beide Ausgaben sind in 4 und mit denselben Typen gedruckt. Die erste hat 96 S., die zweite nur 88 S., weil in II die Zeile breiter läuft. Inhalt und Wortlaut sind in beiden Ausgaben gleich. In II sind nur hie und da noch einige Autoren citiert, so besonders häufig Laymann. Während in I Laymann Theol. moralis nur erst gegen Ende häufiger angeführt wird, findet sie sich in II schon auf den ersten Seiten genannt.

Somit hat die zweite Ausgabe wieder gut gemacht, was die erste verbrochen hatte. Der Name des P. Laymann war missbräuchlich auf den Titel und in die Widmung gesetzt worden: der Name verschwindet gänzlich. Es war die Vermuthung nahe gelegt worden, als handle es sich um einen besondern lateinischen Tractat Laymanns, der ‚bewahrt‘ und übersetzt worden: der lateinische Tractat, die Bewahrung und Übersetzung fallen gänzlich fort. Im Text wird Laymann gegeben, was ihm gebürt, seine Theologia moralis wird für mehrere besonders die milderen Paragraphen genau citiert.

Inzwischen ist auch der mutmaßliche Verfasser der Schrift bekannt geworden. Prof. Binz machte nämlich in der Histor. Zeitschrift auf eine Notiz in der Bibliotheca Coloniensis des Jesuiten Hartzheim (Coloniae 1747) S. 182 aufmerksam, wo es unter dem Namen des Bonner Canonikers Joh. Jordanäus heißt: ‚Edidit . . Processus juridicus contra sagas . . (Titel der ersten Ausgabe mit dem Namen Laymanns) tacito nomine a D. Doctore Jordaneo Canonico et Parocho Bonnensi, jussu serenissimi Principis Archi-Episcopi. in 4° gedruckt zu Cöllen bey Peter Metternich pp. 91. 1629‘.

Im allgemeinen ist Hartzheim zuverlässig, ob alle Einzelheiten der Notiz richtig sind, kann dahingestellt bleiben.

Als Schlussfolgerungen ergeben sich nun von selbst: 1) Es hat keine lateinische Ausgabe eines Processus juridicus contra sagas von Laymann gegeben. 2) Auch die deutsche Ausgabe des Processus juridicus muss endgiltig von der Bücherliste des P. Laymann gestrichen werden.

Eine weitere Schlussfolgerung allgemeiner Natur mag hier noch beigefügt werden: sie betrifft den Wert des sogenannten negativen Arguments, mit dem in der Kritik soviel gesündigt wird. Herr Professor Riezler glaubte meine Annahme durch nichts sicherer zu Falle gebracht zu haben, als durch einen solchen negativen Beweis: ‚dass Laymann, wenn sein Name mit Unrecht . . auf das Titelblatt des Processus juridicus gesetzt worden wäre, sich dagegen in den späteren Auflagen seiner Moraltheologie oder sonst irgendwo doch verwahrt und diese Fälschung aufgedeckt haben würde‘. Ein solches negatives Argument kann nur dann Beweiskraft beanspruchen, wenn uns alle in Betracht kommenden Umstände bekannt sind. Hier fehlen aber nicht nur die etwa in Betracht kommenden Briefschaften, es fehlte bis jetzt sogar die gedruckte zweite Ausgabe, auf die nur ein Zufall aufmerksam machte und die (vielleicht als Unicum) auf der Mainzer Stadtbibliothek verborgen ruhte. Dass Quirin Botzer nicht aus Liebhaberei seine erste Reclame-Ausgabe preisgab und sie durch einen Anonymus ersetzte, dürfte einleuchten: Der Protest des P. Laymann oder seiner Freunde hat dem Missbrauch des Namens Laymann ein Ziel gesetzt und die zweite verbesserte Ausgabe veranlasst.

Exaeten. B. Duhr S. J.

Zur neueren kirchenrechtlichen Literatur. (Fortsetzung. Vgl. 1900. S. 762—767).

6. Meinungsverschiedenheiten, welche bei den Berathungen der socialpolitischen Abtheilung des Katholikentages zu Salzburg im Jahre 1896 bezüglich des heute allgemein üblichen Zinsennehmens für Gelddarlehen zum Ausdruck kamen, gaben der Leo-Gesellschaft Anlass, diese Frage in einer eigenen Schrift untersuchen zu lassen. P. Josef Biederlack S. J., welcher um Übernahme dieser Arbeit ersucht wurde, hat seine Aufgabe ebenso klar als gründlich gelöst in der Abhandlung: Der Darlehenszins (Vorträge und Abhandlungen herausgegeben von der Leo-Gesellschaft. 11. Wien 1898. S. 43).

Zuerst wird die alte kirchliche Lehre über den Darlehenszins dem Leser nach den Zeugnissen der hl. Väter, der berühmtesten Scholastiker und der hervorragendsten Päpste bis herab auf Benedict XIV. übersichtlich vorgeführt. Dass mit dieser jederzeit consequent festgehaltenen Auffassung die neuesten Entscheidungen des apostolischen Stuhles, wenn auch nicht dem Wortlaute, sicherlich aber dem Sinne nach harmonieren, wird sodann zur Evidenz gezeigt. ‚Die äußeren Umstände haben sich geändert, so dass die Anwendung der gleichen Grundsätze jetzt zu andern Resultaten führt als früher' (9). Beachtet man, dass der Kirche ob des sogenannten ‚kirchlichen Zinsverbotes' (dass dieser Ausdruck sehr missverständlich ist, betont und beweist B. S. 5. 6) besonders von zwei entgegengesetzten Seiten harte und schwere Vorwürfe gemacht wurden und werden, so muss diese eingehende und lichtvolle Darstellung als höchst zeitgemäß und verdienstvoll bezeichnet werden. Die aufmerksame Lectüre wird jedermann überzeugen, dass die Kirche mit ihrem Verbote des Darlehenszinses den wirtschaftlichen Fortschritt früherer Zeiten nicht gehindert; dass sie aber auch durch Aufhebung ihres Zinsverbotes nicht wesentlich zur Beförderung des heutigen Geldcapitalismus beigetragen hat.

7. Gleichwie die Lehre vom Zwecke des Staates in der modernen Rechtswissenschaft die verschiedenartigsten, oft diametral entgegengesetzten Auffassungen gefunden hat, so hat die neuere Strafrechtswissenschaft beinahe ein Chaos von absoluten und relativen Strafrechtstheorien mit mehr oder weniger Unterarten construiert. P. Josef Biederlack S. J. hat darum ein eminent zeitgemäßes Thema sich gewählt, wenn er die modernen Strafrechtstheorien vom Standpunkte der christlichen Staatsauffassung aus zu beleuchten unternahm (Vorträge und Abhandlungen herausgegeben von der Leo-Gesellschaft. 9. Wien 1898, S. 13).

Die Klarheit der Darstellung gewann sehr durch den Umstand, dass B., wie es zugleich der Objectivität entspricht, ‚die relativen Theorien vorzüglich auf zwei: die Präventions- oder Abschreckungs- und die Besserungstheorie; die absoluten auf die einzige, die Sühne- oder Ver-

geltungstheorie' zurückführte (S. 4). Diese Theorien werden nun im einzelnen erklärt und begründet, sowie in ihrer gegenseitigen Beziehung untersucht. Das Ergebnis dieser Erforschung läßt sich in die Sätze fassen: ‚Sühne oder Vergeltung scheint .. das der Strafe unmittelbar inhärierende, wesentlichste Moment derselben zu sein, das, was wir zuerst denken, wenn wir uns die Strafe denken' (S. 8). ‚Trotz .. alles Abscheues, den sehr viele moderne Strafrechtslehrer gegen die Verhinderungs-, Präventions- oder Abschreckungstheorie an den Tag legen, müssen wir behaupten, dass der Staat .. diesen Zweck sich vor Augen halten müsse' (S. 11). ‚Die Besserung darf weder als der einzige, noch auch als der hauptsächlichste Zweck der Strafen angesehen werden' (S. 11). ‚Das prävenierende Moment (ist) mehr zu beachten als die Wirkung der Correction des einzelnen Verbrechers' (S. 13).

8. Drei Erlässe des italienischen Ministerpräsidenten Rudini, welche mit 18. September 1897 ihren Anfang nahmen und die in Kirchen abgehaltenen Katholiken-Versammlungen in Italien betrafen, gaben nicht bloß zu scharfen Protesten gegen diese widerrechtliche Regierungsmaßregel Anlass, sondern auch zur abermaligen Untersuchung der Frage, wem die katholischen Gotteshäuser rechtlich zugehören: ob den Gemeinden oder den betreffenden politischen Provinzen oder der katholischen Kirche, resp. den einzelnen kirchlichen Instituten, für deren Gebrauch die kirchlichen Gebäude bestimmt sind.

Unter den Publicationen, welche die Rudinischen Verfügungen veranlassten, ist eine der bedeutendsten die kirchenrechtliche Studie des Jesuiten *Salvatore M. Brandi*, welche den Titel trägt: *Di chi sono le chiese?* (Roma 1898. p. 40). Der Verfasser lenkt zunächst die Aufmerksamkeit seiner Leser auf die Confusion und die Widersprüche hin, welche sich bei modernen italienischen Rechtslehrern hinsichtlich dieser Frage vorfinden (S. 5). Sodann begründet er das Eigenthumsrecht der Kirche auf ihre Gotteshäuser nicht bloß aus der Natur der Kirche als einer sichtbaren und vollkommenen Gesellschaft, sowie aus dem mehr als fünfzehnhundertjährigen geschichtlich nachweisbaren thatsächlichen Besitzrecht derselben, sondern namentlich aus Art. 1 u. 2 des italienischen *Codice Albertino* und aus einer Reihe von Entscheidungen modern italienischer Gerichtshöfe, speciell des römischen Cassationshofes. Dass gerade das zuletzt erwähnte Moment der ebenso durch Klarheit als logische Schärfe und Gründlichkeit (der Verfasser, dem auch deutsche Autoren nicht unbekannt sind, gibt überall genau die Belege für seine Behauptungen aus den Quellen an) ausgezeichneten Abhandlung besonderen Wert verleiht, liegt auf der Hand. Den Abschluss der interessanten Broschüre bildet der energische Protest Paganuzzis an Rudini.

9. Gemäß der neuen Rigorosenordnung ist in Österreich zur Erlangung des theologischen Doctorgrades außer den vier mündlichen

Rigorosen eine wissenschaftliche Dissertation gefordert. Das Schriftchen: *De potestate ecclesiae circa matrimonium et de iure matrimoniali Hungarico* (auctore sac. *Eleuthero Huszár*. Romae ex officina Unione Cooperativa Editrice. 1900. S. 97) ist eine solche Dissertation behufs Erlangung der Doctorwürde an der theologischen Facultät zu Wien. Der Titel gibt genau die Eintheilung wieder: Im ersten Theil wird die gesetzgebende und richterliche Gewalt der Kirche auf die christliche Ehe begründet, resp. gefolgert aus den zwei Prämissen, dass die Ehe ein Sacrament ist; Sacrament und christlicher Ehecontract aber der Sache nach ein und dasselbe sind. Im zweiten Theil wird in kurzen Zügen die Geschichte des Eherechtes in Ungarn vorgeführt.

Man darf wohl nicht verlangen, dass eine solche Arbeit viel Neues biete; was man billigerweise zu fordern ein Recht hat, ist eine inhaltlich richtige und gute Behandlung des gestellten Themas, und das hat Huszár in allen wesentlichen Punkten geleistet; besonders sei erwähnt eine warme Begeisterung für die hl. Kirche und ihr Recht, wovon die Arbeit durchwebt ist. Zu bedauern ist, dass nicht wenige Druckfehler das Schriftchen verunstalten. Ebenso läst die Latinität viel zu wünschen übrig; es sei nur auf einen Ausdruck S. 69 aufmerksam gemacht: ‚Et non erit sine interesse adnotare . .' Wirklich tadelnswert ist die formelle Seite in Behandlung der Literatur, abgesehen davon, dass die Literaturangaben überhaupt ohne große Mühe hätten vermehrt werden können. Meistens werden die Autoren bloß dem Namen nach aufgeführt ohne Titelangabe ihrer Werke; zB. Gutberlet (S. 9), Freisen, Scherer usw. Noch weniger war eine genaue Citierung in den entsprechenden Werken zu erwarten. Wenn der Herr Verfasser sich daran gewöhnt, ein wissenschaftliches Thema nicht bloß dem Inhalt nach, sondern auch in formeller Hinsicht richtig zu behandeln, und wenn er naiv klingende Nuancen (cfr. zB. Schlussatz S. 94) bei Seite läst, kann er der guten Sache und der Wissenschaft treffliche Dienste leisten.

10. In der an Umfang kleinen Schrift: Das kirchliche Begräbniswesen mit besonderer Berücksichtigung der Erzdiöcese Köln. (Von W. H. Meunier, Doctor der Theologie. Verlag von L. Schwann in Düsseldorf. 1900. VIII + 158 S.) ist ein erstaunlich reicher Inhalt geborgen. Selten las ich eine Abhandlung, welche mit solcher Kürze und Klarheit eine ganze Reihe von Fragen sowohl principieller als praktischer Natur vorlegt und gründlich löst. Zugleich ist die Sprache so fließend, dass man nur ungern die Lesung unterbricht. In erster Linie soll das Büchlein praktischen Zwecken dienen, wobei speciell auf die Erzdiöcese Köln Rücksicht genommen wurde. Indessen beansprucht dasselbe mit Grund allgemeines Interesse, ob der principiellen Fragen, zB. wem das Recht auf die Friedhöfe zukommt, über confessionelle und simultane Friedhöfe, Ausschluss vom kirchlichen Begräbnis usw., welche

zur Erörterung gelangen. In Rücksicht auf den vorwiegend praktischen Zweck wurden hauptsächlich zwei Literaturquellen verwertet: Das kirchliche Rituale und die einschlägigen staatlichen Verordnungen. Auch die systematische Anordnung des Stoffes in 3 Capitel (die kirchliche Begräbnisart, Begräbnisstätte, Begräbnisrecht) mit reicher Gliederung in Artikel und Paragraphe darf als mustergiltig bezeichnet werden. Wie das ausführliche Inhaltsverzeichnis am Eingang gut orientiert, so dienen praktischen Zwecken ganz vorzüglich die im Anhang erbrachten Formularien, staatl. Verordnungen und Gesetze, sowie das Sachregister. Möge der Herr Verfasser uns noch oft mit solch vortrefflichen Werken seines klaren und praktischen Geistes erfreuen.

11. Die hochinteressante und praktisch bedeutungsvolle Controverse, welche in dem Buche *De Jacobo I. Angliae rege* cum *Cardinale Bellarmino S. J.* super potestate cum regia tum pontificia disputante (1607—1609) (Thesim facultati litterarum Universitatis Pictaviensis proponebat *Joseph de la Servière* universitatis catholicae Andegavensis quondam alumnus. Parisiis ap. H. Oudin, Bibliopolam 1900. pag. XXXI + 169) zur Darstellung gelangt, hatte zu Anfang des 17. Jahrhundertes die meisten der hervorragenden Theologen sowohl im katholischen wie im protestantischen Lager in rege Thätigkeit versetzt. Der in seinen Entschließungen wankelmüthige, in seinen Betheuerungen nicht selten doppelzüngige Jakob I. von England schrieb nach der Pulververschwörung seinen katholischen Unterthanen einen Treueid vor, der mit deren Gewissen unvereinbar war, weshalb Papst Paul V. in 2 Breven den Katholiken Englands die Leistung dieses Eides verbot. Diese zwei päpstlichen Schreiben, sowie ein Brief des Cardinals Bellarmin an den englischen Archipresbyter Blackwell in dieser Angelegenheit, verleiteten Jakob I. zur Abfassung einer Schrift, welche den bizarren Titel: ‚Triplici Nodo triplex cuneus, sive apologia pro iuramento fidelitatis‘ führte, und die in Frage stehende Controverse eröffnete.

Servière legt zunächst den Gedankengang dieser königlichen Schrift eingehend und klar dem Leser vor Augen und macht ihn alsdann mit der Antwort Bellarmins bekannt: ‚Responsio ad librum inscriptum, Triplici Nodo triplex cuneus‘. Die Antwort des gelehrten Cardinals war derart schlagend, dass Jakob I. noch einmal zur Feder greifen zu müssen glaubte, dabei aber in seiner ‚Praefatio Monitoria‘ alle Besonnenheit verlor und alles wissenschaftlichen Anstandes vergessend, in groben Schmähungen sich ergieng, ja selbst offenliegender Verdrehungen sich schuldig machte, ohne indessen den Kernpunkt der Frage zu berühren. So hatte er es Bellarmin leicht gemacht, mit einer gründlichen Erwiderung, wenn auch nicht mit gleicher Münze, ihm zurückzuzahlen in seiner: ‚Apologia pro responsione sua ad librum Jacobi Magnae Britanniae regis, cuius titulus est: ‚Triplici Nodo triplex cuneus‘.

Während die Darlegung der Controverse den Kern dieses sehr sorgfältig geschriebenen Buches bildet und auch den Haupttheil desselben ausmacht, schickte der gelehrte Verfasser als ersten Theil eine ausführliche Einleitung voraus, welche den Leser über die Veranlassung der Controverse eingehend orientieren soll. Im dritten Theil endlich wird das größtentheils traurige, aber wohlverdiente Schicksal besprochen, das dem königlichen Buche an den verschiedensten katholischen Fürstenhöfen Europas zutheil wurde, und werden alsdann die hauptsächlichsten Gelehrten namhaft gemacht, welche einerseits für Jakob I., andererseits für Bellarmin Partei ergriffen.

Unter dieser Hinsicht bietet der Autor bedeutend mehr, als der Titel seiner Arbeit anzeigt oder vermuthen läſst. Die ganze Anlage derselben ist sehr übersichtlich und klar; ja hierin dürfte des Guten wohl zu viel geschehen sein, da unnöthige Wiederholungen aufscheinen, indem, um ein Beispiel anzuführen, der Inhalt der einzelnen Capitel und Paragraphe sowohl im Inhaltsverzeichnis, als auch zu Beginn der einzelnen Capitel ad verbum wiederholt wird. Überall tritt dem Leser eine wohlthuende Ruhe und Überlegung entgegen. Logische Schärfe und Objectivität zeichnen die Arbeit aus. Der Verfasser schöpfte aus ebenso reichen als gediegenen Quellen und zog mit großem Fleiß eine reichhaltige, wenn auch nicht erschöpfende Literatur aus älterer und neuerer Zeit herbei. Doch dürfte nichts Wesentliches übersehen worden sein. Zu bedauern ist aber, daſs nicht selten die Citationsweise eine etwas mangelhafte ist; vgl. zB. S. 103. Großes Lob verdient das angenehm fließende Latein, in dem das Buch geschrieben ist, sowie dessen vorzügliche Ausstattung. Wer sich über die in Rede stehende Controverse rasch und zuverläſslich unterrichten lassen will, greift am besten zu Servières Arbeit.

Michael Hofmann S. J.

Zu Lehmen's S. J. **Lehrbuch der Philosophie** (Herder'sche Verlagshandluug, 1899. 1. Bd. Logik, Kritik u. Ontologie). Freunde der aristotelisch-scholastischen Philosophie, denen keine Gelegenheit geboten ist, an einem akademischen Cursus theilzunehmen, halten öfter Nachfrage nach einem für das Privatstudium geeigneten, in deutscher Sprache verfaſsten Lehrbuch. Bei dem dringenden Bedürfnis nach einem solchen Werke ist es auffallend, daſs es bisher im Buchhandel fehlte. Gutberlets vortreffliche Werke können kaum ohne die Anleitung eines Lehrers bewältigt werden. Diesem Bedürfnis kommt das Lehmen'sche Lehrbuch entgegen. Wer nur die Grundzüge der aristotelisch-scholastischen Philosophie kennen lernen will, ohne über Einzelnfragen erschöpfenden Aufschluſs zu verlangen, findet an dem Buch einen zuverlässigen Rathgeber. Freilich

setzt die Natur des Gegenstandes Befähigung des Lesers voraus, und über mühsames und verständiges Nachdenken hilft auch dieses Buch, trotz seiner Klarheit, nicht hinweg.

In der ‚Litterarischen Rundschau für das katholische Deutschland' (Jhrg. 26, Nr. 11) ist nun dem Werk eine Besprechung zutheil geworden, die im Interesse der guten Sache bedauert werden muss. Nach einigen, gewiss sehr wohlwollenden und beifälligen Bemerkungen, welche zumeist die formelle Seite des Buches betreffen, wurden sachliche Ausstellungen gemacht, die geeignet sind, ein ungünstiges Vorurtheil über das Werk zu verbreiten. — Eine genauere Untersuchung zeigt jedoch bald, dass auch nicht eine der tadelnden Bemerkungen begründet ist.

Die Einwendungen sollen im folgenden kurz erörtert werden.

1. ‚Die intellectuelle Auffassung eines Dinges nach seiner Wesenheit und die Definition ist nicht die erste Verstandesthätigkeit. Des Verf.s Ansicht (S. 17, 51) widerspricht aller psychologischen Erfahrung. Womit beginnt denn das Denken des Kindes? Etwa mit dem Begriff des Seins, der Substanz, des Lichts, des Zuckers? Gewiss nicht. Es beginnt vielmehr mit Urtheilen, deren Materie die frühesten Empfindungsinhalte bilden. Die Begriffe liegen ihrer Compliciertheit und Abstractheit wegen nicht am Anfang, sondern auf der Höhe des Denkens. Sie setzen sämmtlich Urtheilsacte voraus'.

Der Recensent hat dreierlei übersehen. 1. Auch das primitivste Urtheil setzt einfache Vorstellungen als seine Elemente voraus. Jede einfache Vorstellung ist darum der Natur nach früher als das Urtheil, dessen Bestandtheil sie bildet. Aus diesem Grund allein schon kann die einfache Vorstellung die erste Verstandesthätigkeit genannt werden, ganz abgesehen davon, ob die einfache Vorstellung auch zeitlich dem Urtheile vorangehe oder nicht. — 2. Wenn die Scholastiker übereinstimmend die intellectuelle Auffassung eines Dinges nach seiner Wesenheit zur ersten Verstandesthätigkeit rechnen, so verstehen sie unter jener Auffassung nicht ausschließlich den klaren und bestimmten Begriff vom specifischen Wesen eines Dinges, sondern auch jenen unbestimmten Begriff, dem das Wortzeichen ‚Ding', ‚Sache' entspricht. — 3. Lehmen selbst macht auf diesen Unterschied S. 18, 19 hinlänglich aufmerksam.

2. ‚Die vom Autor aufgestellte Definition des Urtheils als jener Verstandesthätigkeit, durch welche die (objective) Identität zweier Begriffe behauptet oder verneint wird (S. 58), vermag ich nicht ohne weiteres zu acceptieren. Gibt es ja doch zahlreiche Urtheile, bei denen Subject und Prädicat keine Begriffe, sondern Einzelninhalte, Empfindungsinhalte oder Complexe von solchen sind. Wie soll anderseits jedes Urtheil Behauptung bezw. Verneinung der Identität zweier Begriffe sein? Es gibt solche Urtheile; es gibt aber noch mehr, bei denen dies nicht der Fall ist. Wenn ich urtheile: ‚Der Mensch ist sterblich', so behaupte ich doch nicht, das durch

den Begriff ‚Mensch' Erfasste sei identisch mit dem durch den Begriff ‚sterblich' Erkannten, sondern nur, wie L. selbst sagt, das Letztere finde sich als Bestimmung an dem ersteren. Ein derartiges Verhältnis ist aber doch nicht Identität'.

Der Rec. vergisst, dass ‚sterblich' als concreter Terminus ein mit der Sterblichkeit behaftetes Subject bezeichnet; ferner dass im bejahenden Urtheil das Prädicat nicht seinem ganzen Umfang nach vom Subject ausgesagt wird. Demgemäß fragen wir: Ist denn der Begriff ‚Mensch' nicht objectiv identisch mit dem Begriff ‚sterbliches Subject'? — Inwiefern nach Lehmen das Prädicat als Bestimmung am Subject sich finde, geht aus diesen Worten hervor: ‚Das Erkannte ist aber nicht der Begriff, sondern der Gegenstand, der im Subject als das zu bestimmende, im Prädicat als das Bestimmende aufgefasst wird' (S. 58). L. will sagen: durch den Prädicatsbegriff wird der Gegenstand nach einem erkennbaren Merkmal aufgefasst, das im Subjectsbegriff noch nicht ausgedrückt war, damit gibt er einer den Scholastikern sehr geläufigen Anschauung Ausdruck.

3. Wie wenig sorgfältig der Rec. zu Werke gieng, zeigt folgende Bemängelung:

„Ist es ein Übersehen, oder aus welchem Grunde hat der Verf. die für das wissenschaftliche Denken so unentbehrliche Hypothese und die Bedingungen ihrer Verificierung mit keinem Wort erwähnt'?

Das Wichtigste über die Hypothese findet man auf S. 130.

4. ‚Die Auffassung des Bewusstseins, das bloß anschaue, aber nicht urtheile, ferner die Herleitung der Erkenntnis unseres Körpers aus der inneren Erfahrung halte ich nicht für richtig. Unser Körper und die Außenwelt haben beide dieselbe Quelle, nämlich die Sinneswahrnehmung'.

Die unmittelbaren Bewusstseinsurtheile (von denen L. S. 164 handelt) sind wohl zu unterscheiden von der unmittelbaren Anschauung, welche den Urtheilen als Beweggrund des Fürwahrhaltens vorausgeht. Die Fähigkeit, die inneren Thatsachen unmittelbar wahrzunehmen und anzuschauen, pflegt man Bewusstsein im eigentlichen Sinn zu nennen. Aus dieser in der Natur der Sache begründeten Begriffserklärung geht hervor, dass das Bewusstsein als solches nicht urtheile. Schließlich ist es eine und dieselbe Erkenntnisfähigkeit, welche die inneren Thatsachen wahrnimmt, und auf diese Wahrnehmung gestützt Urtheile fällt. Dass unser Körper eine bestimmte Farbe, Größe, Figur usw. hat, nehmen wir freilich mit den äußeren Sinnen wahr, dass aber derselbe Körper ein wesentlicher Theil unseres ‚Ich' sei, wissen wir nur insofern, als wir dessen Zustände (einen Theil davon machen die Wahrnehmungen der äußeren Sinne aus) als Zustände unseres ‚Ich' wahrnehmen. Dies geschieht zunächst durch das sinnliche, dann durch das intellectuelle Bewusstsein, mit einem Wort: durch die innere Erfahrung.

5. ‚Ich stimme zu „Wahrheit" zu definieren als die Übereinstimmung zwischen Erkennen und Sein. In welcher Weise aber ist eine solche Übereinstimmung möglich? L. antwortet: ‚Indem der Körper selbst den Verstand bestimmt, sein Abbild in sich auszuprägen, hat der Verstand Gewissheit darüber, dass der Körper so, wie er abgebildet ist, existiere' (S. 193). Aber woher weiß ich denn, dass der Körper den Verstand bestimmt, sein (des Körpers) Abbild in sich auszuprägen? Die Voraussetzung der Abbildung bedarf doch gründlichster Untersuchung, und mit einem deductiven Raisonnement aus der Natur des Erkennens (S. 272 ff.) geräth man in eine petitio principii hinein. Ich halte eine Auseinandersetzung mit der Physik und Physiologie für unerlässlich. Was L. in dieser Beziehung bietet, kann niemand für ausreichend erachten'.

Die Frage ‚Woher weiß ich denn, dass der Körper selbst den Verstand bestimmt, sein Abbild in sich auszuprägen?' hat L. in der Abhandlung über den Idealismus (S. 178—191) hinreichend beantwortet. Die menschliche Vernunft ist für die Erkenntnis der Wahrheit befähigt, und kann darum einem nothwendigen Irrthum hinsichtlich der Existenz der Körperwelt nicht unterworfen seien. Wir unterscheiden ferner auf das Bewusstsein gestützt sehr genau zwischen den Phantasievorstellungen, die wir selbst in uns hervorrufen und den Sinnesvorstellungen, die unserer Willkür entzogen sind. Auf Grund dieser urtheilt der Verstand mit unabweisbarer Nothwendigkeit, dass Körper wirklich da seien, dass dieselben einen bestimmenden Einfluss auf die Sinnesvorstellungen ausüben und dass die Vorstellungen, die wir von der Außenwelt haben, mit dieser übereinstimmen, also Abbilder derselben sind. Diese Urtheile können nicht falsch sein, da sonst die menschliche Vernunft nothwendig dem Irrthum unterworfen wäre. Die Wahrheit seiner Erkenntnis wird also dem Verstande durch die Art und Weise, wie er die Körper erkennt, hinlänglich verbürgt, indem er sich nämlich bewusst ist, die Vorstellungen nicht selbst in sich hervorgerufen zu haben, nach Art der Phantasievorstellungen, sondern zu denselben vom Object determiniert worden zu sein; dies ist es, was L. auf Seite 193 in der Widerlegung der idealistischen Gegenstände noch einmal kurz zusammenfasst. — Der Weg, den L. eingeschlagen hat, um die vulgäre Gewissheit von der Existenz der Außenwelt zu vertheidigen und zur philosophischen zu erheben, ist der einzig vernünftige, der auch von allen Scholastikern betreten wurde. — Der Rec. täuscht sich gar sehr, wenn er meint, die Erörterung über die Art und Weise, in welcher die logische Wahrheit dem Urtheil und der einfachen Vorstellung zukomme (S. 272 ff.), solle ein nachträglicher Beweis für die Wahrheit unserer Erkenntnis sein. Die Scholastiker wissen sehr gut, dass die Wahrheit unserer Erkenntnis ohne petitio principii überhaupt nicht bewiesen werden kann; und wenn sie den Begriff ‚Erkenntnis' und ‚Erkenntnisfähigkeit' analysieren um die Untrüglichkeit unserer Er-

kenntnis zu bekräftigen versäumen sie niemals hervorzuheben, dass es sich um einen eigentlichen Beweis nicht handle.

Der Rec. glaubt schließlich, eine Auseinandersetzung mit der Physik und Physiologie sei unverläslich, um zu erhärten, dass unsere Vorstellungen von den Körpern Abbilder derselben seien. — Dieser Auffassung halten wir nur die eine Frage entgegen: Wenn der Rec. sich anschickt, mit der Physik und der Physiologie sich auseinanderzusetzen, setzt er die Zuverlässigkeit der sinnlichen Erfahrung bezüglich der Außenwelt voraus oder nicht?

Der Rec. hat also seinen Vorwurf, L. habe in einer Reihe von Punkten das Richtige nicht getroffen, einige wichtige Probleme in ihrer letzten Tiefe nicht angefasst und nicht befriedigend gelöst, mit keinem stichhaltigen Beweis begründet.

Über den psychologischen Vorgang, durch den die Vorstellungen in uns entstehen, wird L. in der Psychologie handeln, die hoffentlich nicht lange mehr auf sich warten lässt.

L. Lercher S. J.

Die Angaben über die Chronologie zur Geschichte der **Mystikerin Mechthild von Magdeburg** sind vielfach sehr verworren.

1) Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter 19, 1[1], setzt das Geburtsjahr Mechthilds auf etwa 1212. Philipp Strauch, dessen scharfsinnige Untersuchungen zur Chronologie der beiden Mechthilden und Gertruds der Großen weitaus das Beste sind, was hierüber gesagt worden ist (Zeitschrift für deutsches Alterthum 27 [Berlin 1883] S. 368—381) stimmt nicht bloß dem Ergebnis Pregers bei, sondern erkennt auch die Methode, nach der Preger dasselbe gewonnen hat, als richtig an. In diesem Punkte weiche ich von Strauch ab. Meine Begründung ist folgende: Ausgehend von dem gut verbürgten Ansatz, dass ‚Fließendes Licht' 4, 27 (Ausgabe nach dem Einsiedler Codex 277 von Gall Morel. Regensburg 1869) im Jahre 1256 notiert wurde, zieht Preger den Schluss: ‚Fällt das 4, 27 Mitgetheilte in das Jahr 1256, so dürfte der Anfang desselben Buches kaum mehr als ein bis zwei Jahre früher zu setzen sein. Nehmen wir 1255, und ist dieses das [12+31] 43. Jahr Mechthilds, so ist sie um 1212 geboren'. Dabei hat Preger vorausgesetzt, dass die Reihenfolge der Bücher und Capitel in der Einsiedler Handschrift genau der Ordnung entspricht, in welcher sie entstanden sind. Dieselbe Behauptung steht auch in den Revelationes Gertrudianae et Mechtildianae 2, 431, im Kirchenlexikon 8[2], 1146 uff.; es ist die gewöhnliche Voraussetzung. Nach Preger ist diese Annahme, ‚so viel sich erkennen lässt', (Mystik 1, 71) richtig. Bewiesen hat er sie nirgends. Sie ist unbeweisbar; denn das Gegentheil ist wahr.

‚Fließendes Licht' 3, 1 berichtet Mechthild über eine Vision. Gegen Schluss des Capitels heißt es: ‚Nun mag es etliche Leute wundern, wie

ich sündiger Mensch es mag erleiden, dass ich solche Rede schreibe. Ich sage euch wahrlich fürwahr: hätte es Gott vor 7 Jahren nicht mit sonderlicher Gabe an meinem Herzen unterfangen, ich schwiege und hätte es nie gethan'. Der gleichzeitige lateinische Übersetzer hat die Stelle sicher gut verstanden. Er gibt sie so wieder: Dicet nunc aliquis, quomodo haec, misera et peccatrix, audeam describere vel praesumam? Dico veraciter, quod, nisi gratia Dei cor meum ante annos septem speciali gratia instigasset, adhuc tacens superposuissem digitum ori meo (Revelationes 2, 509). Das hat nicht etwa den Sinn: Wenn Gott mir nicht vor 7 Jahren jene Vision gewährt hätte, so würde ich sie nicht aufgeschrieben haben; denn Mechthild hat sich zum Niederschreiben ihrer inneren Vorgänge nicht aus eigenem Antrieb, sondern infolge höheren Befehls und mit Widerstreben entschlossen. Der Sinn der Worte kann nur der sein, dass Mechthild, wenn sie vor 7 Jahren nicht zum Schreiben gezwungen worden wäre, ihre Vision über den Himmel verschwiegen hätte.

Die Mittheilung steht, wie gesagt, 3, 1, müsste also, nach der Annahme Pregers und anderer vor 4, 27 abgefasst worden sein. Da nun 4, 27 aus dem Jahre 1256 stammt, 4, 2 nach Pregers Schätzung etwa aus dem Jahre 1255, so wäre für die Abfassung von 3, 1 c. 1253 anzunehmen. Sieben Jahre zuvor hätte Mechthild den Auftrag zu schreiben erhalten und zu schreiben begonnen, also c. 1246. Diese aus Pregers Vordersätzen sich nothwendig ergebende Schlussfolgerung enthält indes einen Widerspruch gegen das festzuhaltende Zeugnis im Vorwort des Einsiedler Codex, dass Mechthild ihr Werk erst 1250 angefangen habe. ‚Fließendes Licht' 3, 1 stammt mithin nicht aus c. 1253, sondern aus bedeutend späterer Zeit. Jedenfalls ist 3, 1 nicht vor 1256 entstanden, muss also späteren Datums sein, als 4, 2, wofür Preger 1255 angesetzt hat. Mit andern Worten: Thatsache ist, dass ein in der oberdeutschen Übersetzung früher eingereihtes Capitel nach einem später eingereihten entstanden ist. Damit ist aber die Grundvoraussetzung, welche von Preger und anderen vertreten ist, erschüttert, dass der Einsiedler Codex in der Abfolge der Capitel die ursprüngliche, von Mechthild selbst gegebene zeitliche Reihenfolge wiedergibt.

Preger, dem andere gefolgt sind, hat auch darin gefehlt, dass er aus 4, 2 den Schluss zog, Mechthild habe dieses Capitel geschrieben, als sie 20 Jahre in Magdeburg zugebracht hatte. Eine aufmerksame Lesung dieser für die Chronologie Mechthilds wichtigsten Aufzeichnung wird indes die Überzeugung begründen, dass dieser Schluss nicht stichhaltig ist. Aus dem ganzen Zusammenhang des Capitels geht hervor, dass Mechthild zeigen will, wie und wann sie trotz persönlichen Widerstrebens zur Abfassung ihres Buches gekommen ist. Nach ihrer Darstellung geschah es auf Anregung Gottes und auf Befehl ihres Beichtvaters 20 Jahre, nachdem sie ‚von der Welt Urlaub genommen' und den schwersten Bußübungen sich unterzogen hatte. Sie deutet in keiner Weise an, dass sie die Stelle geschrieben habe, nachdem sie 20 Jahre in

Magdeburg zugebracht, sondern sie sagt, dass sie, nachdem sie 20 Jahre in Magdeburg zugebracht, veranlasst worden sei, zu schreiben. Die Richtigkeit dieser Auffassung wird durch einen andern Umstand bekräftigt. Wäre der terminus ad quem der 20 Jahre die Abfassungszeit von 4, 2, so würde sich als unabweisbare Nothwendigkeit herausstellen, dass die Begebenheiten, welche in unmittelbarem, von Mechthild selbst geschaffenem Zusammenhang mit der Erwähnung jener 20 Jahre stehen, in dieselbe Zeit d. h. in das Jahr 1255 fallen. Im Jahre 1255 also würde Mechthild den Auftrag zu schreiben erhalten haben; im Jahre 1255 hätte sie demselben zum erstenmale entsprochen. Doch dieser Ansatz verstößt zunächst gegen das Vorwort der Einsiedler Handschrift, sodann würde folgen, dass das erste Capitel der Niederschrift Mechthilds 4, 2 sei, was nicht bloß mit der Voraussetzung Pregers, sondern auch mit dem Context des Capitels unvereinbar ist. 4, 2 könnte weit eher als das letzte Capitel des 6. Buches angesehen werden.

Mechthild ist also auf Grund ihres eigenen Zeugnisses im Jahre 1230 nach Magdeburg gegangen.

Hieraus ergibt sich ein neuer Beweis dafür, dass die Einsiedler Handschrift des ‚Fließenden Lichtes' nicht die chronologische Reihenfolge der Capitel darstellt.

‚Fließendes Licht', 2, 24 redet Mechthild den hl. Laurentius so an: ‚Laurenti, ich was in dir gebunden mer denne zwenzig jar uf einen griulichen rost; doch behielt mich got unverbrant und hat mich nun me denne sibin jar geloeschen'. Es bleibe dahingestellt, was Mechtild mit dem ‚greulichen Rost' bezeichnen wollte. Die Verfolgungen sind es nicht, denen sie mehr als 20 Jahre ausgesetzt gewesen sei, die aber nun seit mehr als 7 Jahren ein Ende genommen hätten. Denn in demselben Capitel bezeugt Mechtild, dass sie immer noch hart verfolgt wurde. Vermuthlich sind unter dem ‚greulichen Rost' die schweren Peinen zu verstehen, welche sie 4, 2 schildert und die damals 20 Jahre angehalten hatten. Ganz sicher ist indes, dass der ‚greuliche Rost' nicht in die Zeit fällt, da Mechthild noch im Elternhause lebte. Denn hier verstrich ihre Jugend ohne alle Trübsal, in äußerem Wohlbehagen und vom 12. Jahre an in innerem Glück. Die Zählung der ‚mer denne zwenzig jar' samt den ‚me denne sibin jar' hat mit 1230 zu beginnen. Der Text von 2, 24 ist folglich um das Jahr 1260 geschrieben worden, also sicher *nach* 3, 1 und umso mehr *nach* 4, 2.

Diese Thatsache stünde um so fester, wenn es wahr wäre, dass, wie Preger will, Mechthild erst im Jahre 1235 nach Magdeburg gezogen sei. Denn in diesem Falle hätte sie 2, 24 erst c. 1265 geschrieben.

Aus alledem folgt: *Preger hat das Geburtsjahr Mechthilds durch eine fehlerhafte Berechnung auf c. 1212 angesetzt.*

2) Nach Preger ist das 6. Buch des ‚Fließenden Lichtes' nicht in Magdeburg, sondern schon in dem Cistercienserinnenkloster Helfta (vgl. meine Bemerkungen in dieser Zeitschrift 1899, 548 ff.) entstanden. Dagegen sagt Strauch aaO. 370[2]: ‚Nur das 7. Buch enthält Hindeutungen

auf einen Aufenthalt im Kloster .. Aus dem 6. vermag ich keinen derartigen Hinweis beizubringen'. Preger hat sich durch einige Stellen des 6. Buches irre führen lassen, in denen Mechthild allerdings ausspricht, dass sie in einer geistlichen Gesellschaft, in einem geistlichen Hause lebe; so in Gall Morels Druck der Einsiedler Handschrift 6, 7 (S. 182) und 6, 37 (S. 213). Indes derartige Texte finden sich auch in früheren Büchern des ,Fließenden Lichtes'. 5, 11 (S. 139) erwähnt Mechthild ihre ,lieben Schwestern' d. h. Mitschwestern derselben Genossenschaft, und schon im 3. Buch Cap. 15 (S. 76) bezeichnet sie sich ausdrücklich als Mitglied einer geistlichen Vereinigung; vgl. 3, 5 (S. 66). Preger müsste daher, wollte er consequent sein, alle diese Stellen, nicht bloß diejenigen des 6. Buches in Helfta geschrieben sein lassen.

Jede Schwierigkeit schwindet, wenn man berücksichtigt, dass Mechthild in Magdeburg als Begine mit anderen Beginen gelebt hat, mit Personen, die gleichfalls als geistlich gelten wollten, die aber theilweise dem Ideal Mechthilds sehr wenig entsprachen. 3, 15 schilt sie dieselben als ,thörichte Beginen'. deren mindeste sie selber sei. Im 7. Buch indes spricht sie wohl auch von Schwestern, aber ihre Umgebung ist eine völlig verschiedene. Es waren durchweg achtungswerte Personen, die ernstlich nach der Vollkommenheit strebten. Nur das 7. Buch hat Mechtild als Cistercienserin unter den eifrigen Nonnen im Kloster Helfta geschrieben.

Ein weiterer zwingender Beweis ist dieser: Dass Mechtild als Begine in Magdeburg gelebt hat, folgert auch Preger aus dem 2. und 3. Capitel des sechsten Buches. Hier ist von den Beziehungen Mechthilds zu Dietrich, Canonicus an der Domkirche, die Rede. Im Cap. 3 wird der Wahl Dietrichs zum Decan gedacht. Diese Wahl hat höchst wahrscheinlich 1260 stattgefunden; denn im Frühjahr 1260 ist der bisherige Decan Graf Ruprecht von Mansfeld Erzbischof geworden (bei v. Mülverstedt, Regesta archiepiscopatus Magdeburgensis 2, 658 n. 1495). Dietrich erscheint urkundlich als Decan am 9. Juni 1262 (aaO. 675 n. 1540). Das 3. Capitel des 6. Buches ist also vor 1262 und zwar in Magdeburg, nicht in Helfta geschrieben worden. Mithin hat Mechthild auch das ganze 6. Buch dort geschrieben, wo sie über 40 Jahre als Begine gelebt hat, in Magdeburg.

Emil Michael S. J.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

Abhandlungen.

Albert der Große.

Von **Emil Michael** S. J.

II.

Am 25. März 1261 ist Alexander IV. gestorben. Für Bischof Albert eröffneten sich günstige Aussichten. In der Hoffnung, dessen Nachfolger für die Annahme seiner Resignation zu gewinnen, ernannte er den Dompropst Heinrich, den Decan Leo und den Canoniker Ulrich zu seinen Stellvertretern und begab sich, wohl im Herbst 1261, nach Rom, wo am 29. August Urban IV. zum Papst gewählt worden war. Diesem trug Albert sein dringendes Bittgesuch vor und ruhte nicht, bis der Papst unter Zustimmung der Cardinäle die Abdankung annahm. Da Albert in einer Urkunde vom 26. Februar 1262 noch Bischof heißt und da die Bestätigung seines Nachfolgers Leo durch Urban am 11. Mai erfolgte, so fällt die Zusage des Papstes in die Zwischenzeit [1]).

Albert kehrte zunächst in seine Diöcese zurück. Dann begab er sich, wie Ptolomäus von Lucca, Heinrich von Herford, Petrus de

[1]) Die Quellenbelege bei Janner, Geschichte der Bischöfe von Regensburg 2, 474. Heinrich von Herford, Chronicon 201: Renunciavit episcopatui, redditus certos sibi retinens, ecclesie sue consensu, quibus, cum opportunum esset, uteretur. Die Vollmacht dazu hatte Albert, wie sein Testament beweist.



Prussia und Rudolf von Nymwegen berichten[1]), nach Köln, um hier seine Studien und seine Lehrthätigkeit wieder aufzunehmen. Doch auch jetzt konnte er sich der gehofften Muße nicht hingeben.

Es bleibt merkwürdig, dass die genannten Autoren, selbst Ptolomäus von Lucca, der doch noch in das dreizehnte Jahrhundert hinaufreicht, von einer Verwendung des so vielseitig angelegten Mannes schweigen, die urkundlich vollkommen beglaubigt ist und kürzlich durch die Veröffentlichung des Cameralregisters Urbans IV. eine erwünschte Beleuchtung erfahren hat. Dieser Papst bestieg den Stuhl Petri fast zur selben Zeit, da der griechische Kaiser Michael Paläologus am 25. Juli 1261 durch die Eroberung Constantinopels dem lateinischen Kaiserthum und der Union ein Ende machte. Die Sorge um die Wiedergewinnung Constantinopels beschäftigte den neuen Papst[2]). Nicht minder lagen ihm die Ehre des Heiligen Landes und die von Mongolen wie Sarazenen schwer bedrohten Christen in Palästina am Herzen[3]). Urban IV. kannte als einstiger Patriarch von Jerusalem den Zustand des Heiligen Landes aus eigener Anschauung; er hatte Gelegenheit gehabt, das dortige Elend, wie er sich ausdrückt, mit Händen zu greifen[4]). Ein Kreuzzug sollte vorbereitet werden. Für Deutschland, Böhmen und soweit die deutsche Zunge reicht, erhielt Albert, dessen Tugend und Energie der Papst hervorhebt[5]), auf den

[1]) Ptolomäus von Lucca, Historia eccl. lib. 22 cap. 19, bei Muratori, Scriptores 11, 1151 B. Heinrich von Herford, Chronicon 201. Petrus de Prussia, Vita 270. Rudolf von Nymwegen, Legenda pars 2 cap. 5.

[2]) Hefele-Knöpfler, Conciliengeschichte 6, 119 ff.

[3]) Reinhold Röhricht, Geschichte des Königreichs Jerusalem (Innsbruck 1898) 915 ff.

[4]) Et licet nonnulli predecessores nostri grandis ad hoc diligentie studio ferventer institerint, nos tamen, qui statum terre illius presentialiter novimus quique ipsius discrimina experientia palpavimus manuali, totis desiderantes affectibus eidem terre celeri et efficaci subsidio subvenire, libenter obstacula, per que ipsius terre subsidium impediri vel defraudari valeat, submovemus. Urban IV., Registre caméral 1 n. 312.

[5]) Cum igitur de te, quem habere credimus timorem Domini et amorem quique multiplicibus donis virtutum preditus laudabiliter scis et vales proficere, ubi labores impendis, magnam in Domino fiduciam habeamus, sperantes, ut in prosecutione presentis negotii constanter militans illud efficacibus studiis et plenis debeas affectibus promovere, fraternitatem tuam rogamus et hortamur attente, in remissionem tibi peccaminum injungentes, quatenus hujusmodi predicte terre statum Christi fidelibus in Alamania, Boemia et aliis locis, ad que lingua

Rath der Cardinäle[1]) von Urban IV. den Auftrag, als päpstlicher Legat die Sache des Kreuzes zu betreiben. Der Papst hat in dieser Angelegenheit zum mindesten achtzehn Schreiben an den Dominicaner gerichtet; das erste ist vom 7. Februar 1263 datiert[2]). Zu kräftiger Förderung des Geschäfts ertheilte Urban dem Kreuzprediger die weitgehendsten Vollmachten mit dem Recht, diese seine Befugnisse auch auf andere, seien es Weltgeistliche oder Ordensleute, selbst auf Prälaten zu übertragen, die er für tauglich halten würde und die seiner Jurisdiction unterstehen sollten[3]). In einer Bulle vom 21. März 1263 an Bruder Berthold von Regensburg hat der Papst diesen gewaltigen Prediger aus dem Franciscanerorden dem Bruder Albert beigegeben[4]). Sämmtlichen Patriarchen, Erzbischöfen, Bischöfen und Ordensobern gieng der Befehl zu, aus Ehrfurcht gegen den Heiligen Stuhl dem Legaten dieselbe Aufnahme zu gewähren, wie ihm, dem Papste, selbst, für den Unterhalt des Gesandten und seiner Begleitung von achtzehn Personen und zwölf Pferden oder Wagen, sowie für sicheres Geleit ‚reichlich und geziemend' Sorge zu tragen, damit sich Albert in keiner Weise zu beklagen habe. Sollte er genöthigt sein, gegen Widerspenstige mit kirchlichen Strafen einzuschreiten, so sei die Strafe, mit Ausschluſs jeder Appellation an den Heiligen Stuhl, unwiderruflich abzubüßen. Etwaige apostolische Privilegien, welche einzelne Genossenschaften oder Personen gegen Excommunication, Suspension und Interdict schützen oder der Pflicht entheben, apostolischen Legaten und Nuntien die nöthigen Subsistenzmittel zu gewähren, werden von dem Papst für den gegenwärtigen Fall aufgehoben[5]).

Theutonica se extendit, per te vel per alium seu alios ecclesiarum prelatos et clericos religiosos et seculares, cujuscunque dignitatis vel ordinis fuerint, quos ad hoc idoneos esse cognoveris, diligenter exponens eisque proponens sollicite verbum crucis, ipsos, juxta datam tibi a Domino gratiam, intentis inducas monitis et sedulis predicationibus exhorteris, ut cogitantes prudenter, quantum nunc indigeat ipsorum prefata terra succursu, ad subventionem ejus promptis intendant animis et viribus totis exurgant crucisque suscepto signaculo illuc spiritualibus armis et materialibus premuniti, de divina quoque sperantes potentia, cum festinatione procedant. Urban IV., Registre caméral 1 n. 311 (1263 Februar 13).

[1]) L. c. n. 310. [2]) Registre caméral 1 n. 313.

[3]) L. c. n. 315. [4]) L. c. n. 326.

[5]) L. c. n. 310. Vgl. n. 328. Albert ist also wirklich päpstlicher Legat gewesen, was man auf Grund unzureichenden Materials in Abrede gestellt hat.

Über die Art und Weise, wie Albert dem päpstlichen Auftrag entsprochen hat, ist fast nichts Näheres bekannt. Eine Urkunde hat sich im Minoriten-Archiv zu Würzburg erhalten, in welcher er mit Berufung auf die in sein Actenstück vollständig aufgenommene päpstliche Bulle vom 13. Februar 1263[1]) Mitarbeiter für seine Kreuzpredigt ernennt und mit den erforderlichen päpstlichen Vollmachten versieht[2]).

Das Kreuzzugsgeschäft war indes nicht die einzige Aufgabe, welche der Heilige Stuhl damals seinem Legaten stellte. Am 11. März 1263 erhielt er die Weisung, sich nach Brandenburg zu begeben und die zwiespältige Bischofswahl zu entscheiden. Sollte sich der von der einen Partei gewählte Pfarrer Heinrich von Bergen bei Magdeburg für die ihm zugedachte Würde eignen, so habe Albert kraft päpstlicher Autorität die Wahl zu bestätigen, eben diesem Heinrich die Ergebenheit seiner Diöcese zu sichern und die Weihe desselben durch den Erzbischof von Magdeburg zu veranlassen. Der Papst spricht auch hier in sehr anerkennenden Ausdrücken von der Klugheit und Umsicht seines Legaten[3]). Über die Ausführung des Befehls können bei der Mangelhaftigkeit der Überlieferung keine Aufschlüsse gegeben werden. Nur so viel ist bekannt, dass Heinrich Bischof geworden ist; er starb im Jahre 1277. Dass Albert sich thatsächlich nach Brandenburg begeben hat, ist wohl unzweifelhaft. Seine Eigenschaft als Legat in Sachen des Kreuzzuges mag ihn damals noch weiter nach Osten geführt haben. Hierauf dürfte sich eine Bemerkung beziehen, die sich in Alberts Commentar zur Politik des Aristoteles findet, er sei als päpstlicher Nuntius, eine Bezeichnung, die in jener Zeit mit ‚Legat‘ gleichbedeutend ist, bis an die ‚Grenzen Sachsens und Polens‘ vorgedrungen und habe dort die Gräber von Vätern gesehen, die aus Rücksicht auf ihre Altersschwäche von den eigenen Söhnen getödtet worden waren[4]).

Kurz darauf zog Albert nach Bayern. Am 5. März 1263 ertheilte er in dem oberbayerischen Kloster Polling allen, welche an

---

[1]) L. c. n. 311.

[2]) Die Urkunde bei Eubel, Geschichte der oberdeutschen Minoriten-Provinz 251—252.

[3]) Registre caméral 1 n. 333.

[4]) Hunc ritum hodie servant habitantes in confinibus Saxoniae et Poloniae, sicut ego oculis meis vidi, qui fui nuntius Romanae curiae ad partes illas, filiis demonstrantibus mihi sepulchra patrum, quos ita occiderant. Opp. 8, 740.

drei genannten Tagen die Stiftskirche besuchen und reumüthig beichten würden, einen Ablaſs von vierzig Tagen[1]). Albert führt sich selbst in diesem Schriftstück als päpstlicher Kreuzprediger für Deutschland und Böhmen ein. Wenige Tage später, am 13. Mai, erscheint er als Legat in einer zu Donauwörth ausgestellten Urkunde des Grafen Ludwig von Öttingen, welcher gegen seinen Bischof Hartmann von Augsburg Beschwerde geführt hatte wegen einer von Hartmanns Vater herrührenden Schuld und wegen der Schäden, die ihm aus Anlaſs seines Streites mit dem Bischof zugefügt worden waren. Albert, dem man auf beiden Seiten unbedingtes Vertrauen entgegen brachte, sollte das endgiltige Urtheil sprechen. Er entschied, daſs Hartmann dem Grafen 450 Mark Silber nach Augsburger Gewicht zu zahlen habe. Der Graf dürfe die von ihm in Beschlag genommenen Güter zu Neresheim bis zur Tilgung der Schuld als Unterpfand behalten und die Renten davon beziehen. Nach Abtragung der Schuld seien diese Güter an die Augsburger Kirche zurückzustellen. Der Bischof versprach vor dem Legaten, diese Güter, die er zu seinem und seiner Vorfahren Seelenheil der Augsburger Kirche geschenkt hatte, nie zu veräußern. Das bei Bopfingen gelegene Schloſs Stein, welches Hartmann gekauft, ist dem Käufer in demselben Zustande zurückzugeben, in welchem es sich vor dem Kauf befand. Endlich soll für die gegenseitig zugefügten Schäden keinerlei Ersatz gefordert werden, wohl aber möge jeder Theil seine Helfer thunlichst beruhigen[2]). So hat sich auch bei Schlichtung dieses Streites die Unparteilichkeit, Versöhnlichkeit und Milde Alberts siegreich bewährt, Eigenschaften, die alle Welt an ihm zu schätzen wuſste. Er ist daher noch öfters von hadernden Parteien als Friedensengel angerufen worden.

Von Donauwörth schlug Albert die Richtung nach Köln ein. In Würzburg ertheilte er am 27. Mai unter den gewöhnlichen Bedingungen einen Ablaſs allen denen, welche den kostspieligen Kirchenbau der Nonnen des Klosters Himmelpforte unterstützen würden[3]). Ein ähnliches Anliegen war fast regelmäßig die Veranlassung zur Ausfertigung seiner Ablaſsbriefe.

In der Würzburger Urkunde und in einem Ablaſsbrief, den er am 5. Juni desselben Jahres zu Frankfurt den Besuchern der Deutsch-

---

[1]) Die Urkunde bei Wiguleus Hund, Metropolis Salisburgensis 3 (Monachii 1620) 116—117.

[2]) Monumenta Boica 33, 101—103.

[3]) Urkunde bei Sighart, Albertus Magnus 159.

ordenskirche in Sachsenhausen bewilligte, nennt sich Albert Kreuzprediger[1]). Eine Kölner Urkunde vom 25. August bezeichnet ihn als Bischof. Er steht als Zeuge an erster Stelle[2]). Am 20. Februar 1264 hielt er sich in Speier auf. Hier ertheilte er den Besuchern und Wohlthätern der Dominicanerkirche in Basel, sowie denen, welche die Kirche der den Dominicanern anvertrauten Nonnen zu Klingenthal besuchen oder deren Kirchenbau unterstützen würden, einen Ablass von vierzig Tagen[3]). In diesen beiden Actenstücken erscheint Albert das letztemal als Kreuzprediger, also fast genau ein Jahr, nachdem Papst Urban IV. in einem an ihn gerichteten Schreiben seiner Legation zum erstenmal gedacht hatte. Eine Urkunde, welche er am 18. März 1264 wahrscheinlich zu Regensburg ausgestellt hat, erwähnt nur noch seine bischöfliche Würde und bezeugt, dass der Ritter Zacharias, ein Lehensmann der Bischöfe von Regensburg, in Gegenwart Alberts und dessen Nachfolgers Leo die eidliche Zusicherung abgegeben habe, seine Kinder ohne die Einwilligung des Bischofs nicht zu verehelichen[4]). Es ist indes, trotz der Weglassung des Titels ‚Kreuzprediger' in diesem Schriftstück, nicht ausgeschlossen, dass Albert das ihm von Urban IV. übertragene Amt bis zu dessen Tode im October 1264 verwaltet hat. Seine nächste bekannte Urkunde fällt schon in die Zeit nach dem Hinscheiden Urbans. Sie ist datiert: Würzburg den 4. December 1264[5]). Wiederum ist Albert Schiedsrichter und Friedensstifter, ebenso am 10. April, am 1. Juli, am 26. August 1265 und in einer Urkunde des Jahres 1267. Ausgefertigt wurden diese Documente in Würzburg, wo er am 23. December 1265 auch eine Jahresstiftung bestätigte[6]). Auf Grund der

---

[1]) Böhmer, Cod. dipl. S. 129.

[2]) Niederrheinisches Urkundenbuch 2, n. 534. In den Urkunden 537 und 542, welche den Conflict des Erzbischofs Engelbert II. von Köln mit der Stadt betreffen, ist Bischof Albert gleichfalls erwähnt. Ein Schluss auf seine Anwesenheit in Köln ist nicht möglich. Doch beleuchtet der Zusammenhang, in welchem sein Name genannt wird, von neuem seinen Einfluss und die allseitig ihm gezollte Achtung.

[3]) Urkundenbuch der Stadt Basel 1 n. 425 und 426. Im Anhang auf Tafel V das Siegel. Die Umschrift lautet mit Auflösung der Kürzungen: Sigillum fratris Alberti quondam episcopi Ratisponensis de ordine Praedicatorum.

[4]) Bei Sighart, Albertus Magnus 160.

[5]) AaO. 162.

[6]) AaO. 162—165. Graf v. Walderdorff, Regensburg 4. Aufl. 379[4].

angeführten Daten nimmt es den Anschein, dass Albert sich von 1264 bis 1267 im Würzburger Dominicanerconvent aufgehalten habe[1]). Von da an nennt keine fränkische Urkunde mehr seinen Namen. Am 4. August 1267 weihte er bereits einen Altar in Köln, das nun sein ständiges Heim wurde.

In dieses Jahr 1267 wird man am besten ein undatiertes Schreiben des Generals einreihen, welcher ihn mit verbindlichem Dank für seine Bereitwilligkeit, sich dem Wohl der Brüder zu widmen, und in den Ausdrücken tiefster Ergebenheit ersucht, sich an die Dominicanerschule nach Köln zu begeben; auch der Clerus der Stadt wünsche sehnlichst seine Anwesenheit[2]). Der Aufenthalt Alberts in Köln ist

---

erwähnt für dasselbe Jahr 1267 einen von Albert zu Gunsten des Baues der Dominicanerkirche St. Blasius in Regensburg ertheilten Ablassbrief. Doch fehlt der Beleg. Jedenfalls folgt nicht, dass Albert damals in Regensburg gewesen ist. Man hat für den 8. März 1265 einen Aufenthalt Alberts in Köln behauptet und zum Beweis dafür auf die Urkunde bei Lacomblet, Niederrheinisches Urkundenbuch 2 n. 550 hingewiesen. Unter den Ausstellern derselben ist nach dem Decan der Domkirche und zwei Pröpsten ein Albertus choriepiscopus Coloniensis angeführt, welcher mit Bruder Albert identisch sein soll. Diese Annahme ist unstatthaft. Albert O. Pr. heißt sonst nie choriepiscopus und ganz gewiss auch nicht in dem vorliegenden Schriftstück. Denn die Aussteller reden von ihm später (bei Lacomblet aaO. S. 317) als von einem, der zu der Urkunde in keiner unmittelbaren Beziehung steht und nennen ihn, wie gewöhnlich, frater Albertus quondam episcopus Ratisponensis. Da er citiert wird als Schiedsrichter in der Sühne zwischen Erzbischof Konrad und der Stadt, so wird jenem Titel noch beigesetzt: tunc vero lector Coloniensis. Er ist also unmöglich identisch mit dem Albertus choriepiscopus an der Spitze der Urkunde. Drei Jahre nachher wird Winrich als choriepiscopus majoris ecclesiae genannt (aaO. n. 580), ebenso 1271 (aaO. n. 607; S. 359); hier werden unter anderen als Schiedsrichter angeführt zuerst venerabilis frater Albertus ordinis predicatorum, episcopus quondam Ratisponensis, dann Winricus choriepiscopus Coloniensis.

[1]) Auf seinen Würzburger Aufenthalt weist eine Bulle Clemens IV., datiert Viterbo 1268 Juni 18, durch welche Albert die Vollmacht erhielt, in Sachen der Heirat Konrads von Hohenlohe, welcher der Würzburger Diöcese angehörte, von einem Ehehindernis zu dispensieren. Potthast, Regesta n. 20397.

[2]) Der Brief ist von Finke, Dominicanerbriefe n. 1 veröffentlicht worden. Aus dem Schreiben geht hervor, dass der General den Bruder Albert vorher für Paris in Aussicht genommen hatte. Um 1250, wie der Herausgeber vermuthet, kann der Brief nicht angesetzt werden. Denn damals war Albert schon in Köln. Ferner lässt die Adresse: *Domino* Alberto keinen Zweifel, dass das Schriftstück der Zeit angehört, nachdem Albert den bischöflichen Hirtenstab niedergelegt hatte.

im Jahre 1267 noch einmal ausdrücklich bezeugt für den 29. September[1]), dann für den 16. April und den 31. August 1271[2]). Am 16. April hat Albert den Sühnvertrag zwischen Erzbischof Engelbert II. und der Stadt Köln besiegelt und mit vier anderen genannten Männern, darunter der ‚Chorbischof' des Domes, die Verbindlichkeit übernommen, etwa auftauchende Mishelligkeiten innerhalb zwei Wochen durch Schiedsspruch zu beseitigen. Ob ein derartiges Einschreiten Alberts nothwendig geworden ist, läſst sich nicht ermitteln. Der Act vom 16. April ist das letzte überlieferte Denkmal für das von Bruder Albert so oft ausgeübte segensreiche Amt der Friedensstiftung. Am 26. September 1277 hat er einen Altar consecriert, der sich damals in der Sacristei des Kölner Domes befand und im Jahre 1868 entfernt worden ist[3]). Seiner Lehrthätigkeit in Köln gedenken um dieselbe Zeit die Baseler Annalen[4]), ebenso die zu Ende des dreizehnten Jahrhunderts entstandenen Kolmarer Annalen und eine andere elsässische Quelle dominicanischen Ursprungs[5]).

Neben dem Lectorat übte der von den verschiedensten Seiten in Anspruch genommene Greis in mehreren Diöcesen, den Rhein entlang von der Schweiz bis nach Holland, mit Bewilligung des Heiligen Stuhles und der betreffenden Ordinarien bischöfliche Functionen aus, wie sie besonders den Weihbischöfen zustanden[6]). In Straßburg hat er am 15. Juni 1268 in der Kirche des Klosters vom dritten Orden des heiligen Dominicus einen Altar geweiht und den Besuchern dieser Kirche einen Ablaſs bewilligt. Eine ähnliche Vergünstigung erfuhr durch ihn das Straßburger St. Katharinenkloster am 7. Juli[7]). Durch diese beiden Daten wird es wahrscheinlich, daſs Albert sich

---

[1]) Niederrheinisches Urkundenbuch 2 n. 571.

[2]) AaO. n. 617.

[3]) v. Hertling, Albertus Magnus 14.

[4]) Ad a. 1277: Albertus Magnus lector Coloniae. Mon. Germ. SS. 17, 202, 10—11.

[5]) Frater Albertus, ordinis fratrum Predicatorum, lector generalis, quondam dominus episcopus Ratisponensis, philosophus, obiit. Annales Colmarienses majores ad 1270, in Mon. Germ. SS. 17, 207, 8—9. Frater Albertus, lector solennis fratrum Predicatorum Coloniensis. L. c. 233, 16—17.

[6]) Seinen Ordensbrüdern in Wimpfen am Neckar schrieb Albert, er sei bereit, die Consecration ihrer neuen Kirche vorzunehmen, wenn der Wormser Bischof daran gehindert sein sollte; für diesen Fall habe er vom Papst die Vollmacht. Beleg bei v. Hertling, Albertus Magnus 15[1].

[7]) Urkundenbuch der Stadt Straßburg 2 n. 18 und Anmerkung.

während des Jahres 1268 in Straßburg, wo er einstens als Lehrer thätig gewesen war, einige Wochen aufgehalten hat. Selbstredend hätte in diesem Falle ganz besonders der dortige Dominicanerconvent die Wohlthat seines Besuches genossen, worauf sich ein sehr höfliches Dankschreiben des Ordensgenerals beziehen mag[1]). In demselben Jahre weihte Albert die Leprosenkirche vor der Stadt Freiburg im Breisgau[2]). Zu Villingen, östlich von Freiburg, gewährte er am 30. October zur Förderung des Baues von Kloster und Kirche der Franciscaner daselbst einen Ablass[3]). Die Weihe der Dominicanerkirche zu Basel sammt Hochaltar und vier Nebenaltären vollzog Albert im September 1269[4]). Zu Antwerpen weihte er die Dominicanerkirche im Jahre 1271[5]), 1274 in der Pfarrkirche zu Brauweiler einen Altar[6]), in der Kirche zu Bochem bei Brühl den Hochaltar[7]). Zu gleichem Zweck zog Albert im folgenden Jahre nach München-Gladbach[8]). In Löwen weihte er 1276 zwei Altäre in der Kirche der Dominicaner[9]). Ferner werden ohne Angabe des Jahres pontificale Handlungen Alberts erwähnt für Nymwegen, Xanten, Esslingen, Utrecht, Kolmar und für das Dominicanerkloster zu Maestricht[10]). Es ist begreiflich, dass seine Ordensgenossen vor allen ein hohes Interesse daran hatten, bei Gelegenheit einer Kirchweihe oder Consecration eines

---

[1]) Bei Finke, Dominicanerbriefe n. 2. Dass der Brief nicht um 1250 anzusetzen ist, vgl. oben S. 187[2]. Einer Kirchweihe zu Straßburg gedenkt auch Wimpheling, bei Hochwart, im Öfeles Rerum Boicarum scriptores 1, 208. Über Ordinationen Alberts in Straßburg s. Sighart, Albertus Magnus 204[4].

[2]) Beleg bei v. Hertling, Albertus Magnus 15[1].

[3]) Die Urkunde ist notiert bei Eubel, Geschichte der oberdeutschen Minoriten-Provinz 212[84].

[4]) Urkundenbuch der Stadt Basel 2 n. 26. Eine zweite Baseler Urkunde Alberts aus demselben Jahre unter n. 32.

[5]) Quétif-Echard, Scriptores 1, 168[20].

[6]) Beleg bei v. Hertling, Albertus Magnus 15[1].

[7]) Urkunde bei v. Bianco, Die alte Universität Köln 1, 31[3].

[8]) v. Hertling, Albertus Magnus 15[1].

[9]) Quétif-Echard, Scriptores 1, 168[20]. v. Bianco, Die alte Universität Köln 1, 31[3].

[10]) Nach Rudolf von Nymwegen, Legenda pars 2 cap. 6, Vincentius Justinianus, bei Heister-Binterim, Suffraganei Colonienses 40. Über die Weihe des Hochaltars im neuen Chor von St. Victor zu Xanten s. auch Stephan Beissel, Die Baugeschichte der Kirche des heiligen Victor zu Xanten, in den Stimmen aus Maria-Laach, Ergänzungsheft 23 (Freiburg i. Br. 1883) 84—85.

Altars den viel gepriesenen Mitbruder einmal in ihrer Mitte begrüßen zu dürfen. Auch an maßgebender Stelle wufste man seine Verdienste und fortgesetzten Bemühungen um den Orden zu schätzen. Die auf einem Generalcapitel versammelten Brüder ließen ihm dafür durch den deutschen Provincial den Ausdruck ihres Dankes und ihrer Freude übermitteln[1]).

Dafs Albert dem Concil von Lyon 1274 beigewohnt habe, ist behauptet, doch nicht bewiesen worden[2]). Wohl aber wurde Thomas von Aquin dahin beschieden. Die Reise nach Lyon war seine Todesfahrt. Er starb am 7. März 1274 im Cistercienserkloster Fossa nuova bei Terracina, noch nicht fünfzig Jahre alt. Die Nachricht von dem Hinscheiden seines geliebten Schülers berührte den Meister auf das schmerzlichste. Albert klagte und weinte bitterlich. So oft man später des Dahingeschiedenen im Gespräch gedachte, weinte er immer wieder und sagte, Thomas sei die schönste Zierde der Wissenschaft gewesen. Die Thränen des untröstlichen Albert erregten das Mitleid seiner Brüder, welche besorgten, dafs sie bei dem hohen Alter des Mannes von einer bedenklichen Schwäche des Kopfes herrührten[3]). Aber welches Feuer in diesem Geiste noch loderte, sollte die nächste Zukunft offenbaren.

Die von Albert eingeführte und von Thomas vertretene christliche Peripatetik hatte an der Pariser und Oxforder Universität von Seiten des Weltclerus, der Franciscaner, auch von Seiten der Predigerbrüder heftigen Widerstand gefunden. Am 7. März 1277 errang die starke gegnerische Partei einen Sieg. Unter diesem Datum — also genau drei Jahre nach dem Tode des Aquinaten — wurden durch Bischof

---

[1]) Congregato nuper in tali loco capitulo generali, dum in ore conscriptorum patrum ordinis vestre reverentie memoria dulcis esset, condignis vos gratiarum actionibus prosecuti sunt cum gaudiis recolentes, quam continuatis laboribus, quam multiplicatis favoribus ipsum ordinem provexistis, cui semper de vestre sublimitatis arbore processit umbra suavior et cibus jocundior, quo ipsius ad altiora ac majora proceritas excrescebat. Bei Finke, Dominicanerbriefe n. 3.

[2]) Vgl. v. Hertling, Albertus Magnus 15.

[3]) Auch bei Thomas hatte man, als er seine gewohnte schriftstellerische Thätigkeit einige Zeit vor dem Tode einstellte, infolge seiner angestrengten Studien Geistesstörung befürchtet. Idem vero frater Raynaldus timens, ne propter multum studium aliquam incurrisset amentiam, instabat semper, quod idem frater Thomas continuaret scripta. Aus den Acten des Heiligsprechungsprocesses 1319, in den Acta Sanctorum Martii tom. 1 (Parisiis et Romae 1865) 711 n. 79.

Stephan Tempier von Paris[1]) 219 Sätze[2]) verboten, darunter einige Ansichten, welche dem in dem Schriftstück allerdings nicht genannten Magister Thomas zugeschrieben wurden, besonders seine Lehre von dem Individuationsprincip. Vierzehn Tage später erfolgte auch zu Oxford durch den Erzbischof von Canterbury Robert Kilwardby aus dem Dominicanerorden die Verurtheilung mehrerer Thesen. Eine derselben betraf die peripatetische Lehre des Frater Thomas über die Einheit der Lebensform im Menschen[3]). Als sich nun das Gerücht verbreitete, dass die Schriften des Aquinaten in Paris angegriffen würden, da erklärte Albert, er wolle nach Paris, um Thomas zu vertheidigen. Die Brüder des Kölner Convents indes suchten ihn davon abzuhalten, indem sie ihn auf sein hohes Alter und auf die Beschwerden der Reise hinwiesen. Ihr Hauptgrund war die Besorgnis, das große Ansehen, dessen sich Albert an der Pariser Universität erfreute, könnte geschädigt werden, wenn er jetzt als Greis von mehr als achtzig Jahren mit geschwächter geistiger Kraft in die wissenschaftliche Fehde eingreife. Doch alles Abmahnen war umsonst. Albert bestand auf seinem Vorhaben, er wolle ganz entschieden nach Paris ‚zur Vertheidigung so herrlicher Schriften. Und‘, heißt es in dem Quellenbericht, ‚er gieng nach Paris; mit ihm Frater Hugo‘. Auf das Zeugnis desselben Hugo stützt sich die Nachricht über diese Vorgänge. Hugo hat seine persönlichen Erfahrungen dem Protonotar des sicilischen Königreichs Bartholomäus von Capua mitgetheilt, und dieser bestätigte seine Aussagen bei dem unter Papst Johann XXII. eingeleiteten Heiligsprechungsprocess des Aquinaten 1319 mit einem Eid. In Paris bestieg Albert den Lehrstuhl und trat mit Begeisterung für die glorreiche Wissenschaft des Frater Thomas, für ihre Wahrheit und Heiligkeit ein.

Der Streit dauerte fort bis zur Heiligsprechung des Engels der Schule am 18. Juli 1323. In dem Dominicanerorden ist indes der Zwist weit früher beigelegt worden. Hier hatte die Kritik der Werke des Heiligen sehr bald nicht die beabsichtigte Schwächung seiner

---

[1]) Zu seiner Charakteristik vgl. Denifles Chartularium Universitatis Parisiensis 1 S. 438[3].

[2]) Sie stehen im Chartularium 1 n. 473.

[3]) Ehrle, Beiträge zur Geschichte der mittelalterlichen Scholastik [im Folgenden citiert: Ehrle, Beiträge], in dem Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters 5 (1889) 610—612, Chartularium 1 S. 556—557.

Autorität, sondern das gerade Gegentheil zur Folge. Man frägt: Wer war doch die Triebfeder dieses so raschen und energischen Umschwungs? Eine jeden Zweifel ausschließende Antwort auf diese Frage ist leider in den allzu lückenhaften Quellen nicht gegeben. Doch wird sich der Historiker aus dem überlieferten Material immerhin ein befriedigendes Urtheil bilden können. Wie der erwähnte beeidete Zeuge Bartholomäus von Capua aussagte, ist Albert nach seiner mit glühendem Eifer in Paris geführten Apologie des Aquinaten in den Kölner Convent zurückgekehrt. Hier ließ er sich sämmtliche Werke seines Schülers in bestimmter Reihenfolge vorlesen. Auch beschied er seine Ordensgenossen zu einer feierlichen Versammlung und pries wiederum in schwungvoller Rede die Verdienste des verstorbenen Mitbruders. Am Schluss bemerkte der Redner, in den Schriften des Frater Thomas habe die theologische Wissenschaft eine solche Höhe erreicht, dass man sich bis zum Ende der Zeiten vergeblich abmühen werde, darüber hinauszukommen[1]).

Es ist klar: der größte Verehrer des heiligen Thomas war Albert. Dass der Mann, welcher keine Strapazen scheute, um in dem fernen Paris für die wissenschaftliche Ehre seines Schülers eine Lanze einzulegen, und der in Köln alles aufgeboten hat, dem großen Todten im engen Kreise seiner Brüder die gebürende Achtung zu verschaffen, — dass dieser Mann seinen Einfluss auch anderwärts und vor allem in seinem Orden zugunsten des Angegriffenen geltend gemacht hat, scheint selbstverständlich. Dieser Einfluss aber musste von nachhaltigster Wirkung sein; denn Alberts Ansehen war nahezu unbegrenzt. Das Urtheil dieses gefeierten Religiosen und größten Gelehrten, der zudem als Provincial, als Bischof, als päpstlicher Legat und in anderen verantwortungsvollen Missionen sich glänzend bewährt hatte, fiel schwer in die Wagschale, wenn er es aussprach zum Schutze und zur Verherrlichung eines ungerecht verfolgten, heimgegangenen Ordensbruders, den niemand besser kannte und verstand, als der geniale Meister.

Gegen die Opposition an der Pariser Universität hatte Albert persönlich an Ort und Stelle seine machtvolle Stimme erhoben. Wie gern wäre der alte Mann auch nach Oxford gezogen, wo die näm-

[1]) Acta Sanctorum Martii tom. 1 n. 82: Et in fine conclusit, quod idem frater Thomas in scripturis suis imposuit finem omnibus laborantibus usque ad finem seculi, et quod omnes deinceps frustra laborarent.

lichen Feinde zu bekämpfen waren! Jetzt trat an seiner Statt die oberste Vertretung des Ordens selbst durch eine kräftige Maßregel ein, welche allem Anschein nach durch die entscheidende Autorität Alberts veranlasst wurde. Das Mailänder Generalcapitel von 1278 ertheilte zwei Brüdern den Befehl, sich schleunigst nach England zu verfügen, diejenigen Ordensmitglieder, welche durch ihre Missachtung der Schriften des ehrwürdigen Frater Thomas von Aquin Ärgernis gegeben hätten, zu ermitteln und schwer zu bestrafen[1]). Durch die Beschlüsse der Pariser Generalcapitel von 1279 und 1286 wurde sodann der ganze Orden auf die Lehre des Aquinaten förmlich verpflichtet[2]).

Es ist mithin ein auf unleugbare Thatsachen gestützter, daher wohl begründeter Schluss, dass die Wertschätzung der Wissenschaft des heiligen Thomas im Dominicanerorden und in der gesammten Kirche zuerst und wesentlich auf die Bemühungen seines Lehrers Albert zurückgeht.

Anfangs 1278 fühlte sich der vierundachtzigjährige Greis noch gesund und wohl. Er spricht es selbst in seinem Testament aus. Die Hauptstelle der denkwürdigen Urkunde lautet: ‚Allen, welche dieses Schreiben lesen, biete ich, Frater Albert, ehemaliger Bischof von Regensburg, aus dem Orden der Predigerbrüder zu Köln, Gruß und die Fülle der Liebe. Da es allen bekannt ist und niemand im geringsten daran zweifeln kann, dass ich, weil mir vom Orden und vom Papst Exemption zugestanden worden ist, zeitliche Güter als Eigenthum besitzen und über mein Vermögen nach Belieben verfügen darf, gedachte und beschloss ich, bei Lebzeiten und bei unversehrter Gesundheit darüber Anordnungen zu treffen, damit es nicht nach meinem Tode durch fremde Autorität oder Anordnung zu anderen Zwecken verwendet werde, als wozu ich es seit langem bestimmt habe.

‚Da sich nun die Brüder des Hauses zu Köln, bei denen ich die größere Zeit meines Lebens weilte und lehrte, um mich durch viele Wohlthaten und mannigfache Gefälligkeiten verdient gemacht haben, so dass ich ihre Liebe und Zuvorkommenheit billigerweise mit besonderer Gunst und Gnade vergelten muss, weshalb ich auch bei ihnen begraben sein will, so vermache ich alles, was ich habe, diesem Convent, und zwar theile ich mein Vermögen in drei Theile. Alle meine

---

1) Acta capitulorum generalium 1, 199, 1—11.

2) L. c. 204, 19—25 und 235, 1—9. Weitere Beschlüsse dieser Ar aus dem vierzehnten Jahrhundert bei Ehrle, Beiträge 605 Anm.

Bücher sollen der gemeinsamen Bibliothek gehören, meine Kirchengeräthe der Sacristei. Gold und Silber und Edelsteine aber, die sich in Geld verwandeln lassen, sollen für die Vollendung des Chores der Klosterkirche verwendet werden, den ich mit meinen Mitteln gestiftet und von Grund aus aufgeführt habe. Ich will nicht, dass es zu anderen Zwecken verwendet werde.

‚Doch will ich, dass den drei Nonnenklöstern zu St. Markus in Würzburg, zu St. Katharina in Augsburg und zu Gmünd bei Esslingen je dreißig Pfund Haller Pfennige, also im ganzen neunzig Pfund aus meinem Eigenthum gegeben werden'. Zu Testamentsvollstreckern ernannte Albert den Provincial für Deutschland, den Prior zu Köln, den Prior Heinrich zu Würzburg, seinen leiblichen Bruder, und außer zwei anderen Ordensgenossen noch zwei Ritter, welche Kölner Bürger waren. Die Urkunde trägt das Datum: ‚1278 im Monat Januar'[1]).

Nicht lange danach scheint bei Albert eine bedeutende Schwächung des Gedächtnisses eingetreten zu sein. Der älteste Zeuge hierfür ist Ptolomäus von Lucca. ‚Wiewohl Albert', sagt dieser Schüler des heiligen Thomas', ‚zum lehrreichen Beispiel für die anderen etwa drei Jahre vor seinem Tode in wissenschaftlichen Dingen sein so außergewöhnliches starkes Gedächtnis verlor und kindisch wurde, blieb ihm doch die geistige Frische für alle religiösen Übungen, welche der Ordensstand verlangte'[2]). Dieser Verfall der geistigen Kraft erklärt sich durch das hohe Alter und durch die angestrengte Thätigkeit des seltenen Mannes zur genüge. Es ist das die Auffassung des Heinrich von Herford[3]). Doch reicht die legendenhafte Ausschmückung des Vorganges bis in das vierzehnte Jahrhundert zurück. Albert sei, so heißt

[1]) Das Document ist von Schmeller in den Münchener Gelehrten Anzeigen 1850 veröffentlicht und daraus von Sighart, Albertus Magnus 248[3], abgedruckt worden.

[2]) Ptolomäus von Lucca, Historia eccl. lib. 22 cap. 19; bei Muratori, Scriptores 11, 1151 C.

[3]) Dieser Chronist des vierzehnten Jahrhunderts knüpft daran eine Mittheilung, die nicht unwahrscheinlich klingt. Er sagt: Tandem labore multo fractus et senio, cum jam deliraret et Syfridus archiepiscopus eum videre desideraret, ad ostium camere Alberti propria manu pulsans, ipse Albertus intus respondit: ‚Albertus non est hic'. Quod audiens episcopus lacrimatur dicens: ‚Vere non est hic', et abiit. Et post hec anima illa laboriosissima et sanctissima carne solvitur. Chronicon 202.

es bei einem anonymen Biographen, vor einer großen Zuhörerschar mitten im wissenschaftlichen Vortrag von einer derartigen Gedächtnisschwäche befallen worden, dass alle in nicht geringes Staunen geriethen. Nachdem er einige Augenblicke geschwiegen, habe er seinen Schülern erzählt, er sei auf Anregung der Mutter Gottes in den Orden eingetreten und von ihr ermahnt worden, mit allem Eifer sich dem Gebet und dem Studium zu weihen. Er habe das getreulich gethan. Um aber von der Philosophie nicht verstrickt zu werden und im Glauben nicht Schiffbruch zu leiden, habe er die Mutter der Barmherzigkeit oft unter Seufzern und Gebet angefleht, dass sie seinen Verstand mit dem Lichte der wahren Weisheit erleuchte und sein Herz durch unerschütterlichen Glauben festige. Maria sei ihm sodann sichtbar erschienen, habe ihn in seinen Bestrebungen ermuthigt, ihm auch prophezeit, dass er durch seine Werke einstens in der Kirche Gottes eine Leuchte sein werde. ‚Damit aber dein Glaube nicht wanke‘, habe die seligste Jungfrau gesagt, ‚wird vor dem Tode aller Scharfsinn von dir genommen werden. Gott wird dich in kindlicher Einfalt und im wahren Glauben aus dieser Welt abberufen. Zum Zeichen diene dir, dass dich in öffentlicher Vorlesung das Gedächtnis im Stiche lassen wird‘. Darauf habe Albert vor seinen Zuhörern den christlichen Glauben bekannt und demüthig gebeten, dass man ihm zu rechter Zeit die Sacramente der Kirche spenden möge. Sollte er etwas gesagt haben oder künftig sagen, was der Wahrheit des Glaubens widerstreitet, so sei dies null und nichtig[1]).

Diese Darstellung hat am Ende des fünfzehnten Jahrhunderts bei Petrus de Prussia eine sehr populär gewordene Erweiterung erfahren, derzufolge Albert in seiner Schlussrede auch gestand, er sei als junger Mensch sehr talentlos und stets der schwächste unter seinen Mitschülern gewesen, so dass er bereits mit dem Gedanken umgieng, den Orden zu verlassen. Da träumte er, dass er in der That diesen Entschluss ausführe. Schon hatte er die Leiter angelegt, um aus dem Kloster zu entkommen, und kletterte hinauf. Da sah er plötzlich vor sich vier wunderschöne Frauen. Eine derselben stieß ihn von der Leiter hinab. Ein nochmaliger Versuch ward durch die zweite jener Frauen vereitelt. Als er zum drittenmal die Leiter hinanstieg, sagte

[1]) So der auch sonst unzuverlässige auctor anonymus in dem oben S. 37¹ citierten Catalogus codicum hagiographorum 98—99. Wie Albert selbst seinen Eintritt in den Orden darstellt, s. oben S. 41—42.

die dritte: „Warum steigst du hinauf?‘ Albert antwortete: ‚Ich bin ein Schwachkopf und stehe allen übrigen im Studium nach. Weil ich mich dessen schäme, verlasse ich diesen Orden‘. Er erhielt den Bescheid, dass die vierte der Frauen die Mutter Gottes sei; ihr solle er sein Anliegen vortragen. Jene drei Mägde der Himmelskönigin würden ihn durch ihre Fürbitte unterstützen. Und Albert bat um die Wissenschaft der Philosophie. Maria erfüllte seinen Wunsch. Die nun folgende Ausführung schließt sich genau dem Anonymus des vierzehnten Jahrhunderts an[1]). Dass die Zugabe bei Petrus de Prussia gewiss unhistorisch ist, ergibt sich aus feststehenden Thatsachen. Denn Albert ist mit etwa dreißig Jahren wahrlich nicht als ein unbegabter und kenntnisloser Mensch in den Orden eingetreten[2]).

Sein Tod fiel auf den 15. November 1280. Alberts irdische Überreste wurden seiner Verfügung entsprechend in dem von ihm errichteten Chor der Dominicanerkirche beigesetzt. Eine einfache Inschrift bezeichnete den Ort seiner Ruhestätte[3]). Am 11. Januar 1483 erfolgte die Übertragung der Leiche in ein würdigeres Grabmal, worüber Petrus de Prussia als Augenzeuge berichtet[4]). Im Jahre 1805 ist dieses Monument, vielleicht ein Hochgrab, sowie die Dominicanerkirche sammt dem von Albert erbauten Chor unter der französischen Herrschaft zerstört worden. Alberts Reliquien wurden in der nahen Stiftskirche zum heiligen Andreas beigesetzt. Über seine Heiligsprechung soll schon zur Zeit der Canonisation seines Schülers Thomas von Aquin 1323 verhandelt worden sein. Aber, wie Petrus de Prussia sagt, ‚wegen der Nachlässigkeit der Brüder, welche die Angelegenheit nicht betrieben, unterblieb die Fortsetzung des Processes‘[5]). Erst sehr spät ward derselbe wieder aufgenommen. Papst Gregor XV. hat Albert am 15. September 1622 selig gesprochen[6]). So strahlt dieses herrliche Gestirn der deutschen Kirche in dem Doppelglanz heroischer

---

1) Petrus de Prussia, Vita 300—302.

2) Über andere, zum Theil abgeschmackte Sagen vgl. Quétif-Echard, Scriptores 1 170—171. Sighart, Albertus Magnus 67—83. [Nikolaus Thoemes,] Albertus Magnus in Geschichte und Sage (Köln 1880) 151—170. Bei Sighart und Thoemes auch über Alberts angebliche baukünstlerische Thätigkeit.

3) v. Bianco, Die alte Universität Köln 1, 34.

4) Petrus de Prussia, Vita 333—335.

5) L. c. 220.

6) Sighart, Albertus Magnus 267—268. 284—287. Ehrle, Der selige Albert der Große, in den Stimmen aus Maria-Laach 19 (1880) 245¹.

Tugenden und einer Wissenschaft, durch die er sich den Ehrennamen ‚der Große‘ verdient hat. Er ist der einzige Gelehrte, dem eine solche Anerkennung zu Theil geworden ist.

Albert der Große hat die Frucht seines Fleißes und seiner Forschung in einer Reihe von Schriften philosophischen, naturwissenschaftlichen und theologischen Inhalts niedergelegt. Zu den letzteren gehören zwei systematische Werke: die ‚Summe von den Geschöpfen‘ und die ‚Summe der Theologie‘, die Commentare zu den vier Büchern der Sentenzen und zu den Werken des Pseudo-Dionysius Areopagita, ferner die Commentare zu verschiedenen Büchern der Heiligen Schrift, endlich die homiletischen und ascetischen Arbeiten. Die erste von dem Dominicaner Peter Jammy besorgte und im Jahre 1651 zu Lyon veröffentlichte Gesammtausgabe zählt 21 Foliobände. Im Jahre 1890 erschien zu Paris[1]) der erste Band einer zweiten Gesammtausgabe, von der 38 Bände vorliegen.

---

[1]) Bei Vivès. Herausgeber ist August Borgnet. Der Inhalt der einzelnen Bände ist folgender:

Tom. 1. Logicae prima pars: De praedicabilibus; de decem praedicamentis; de sex principiis; de interpretatione; de syllogismo simpliciter, id est, priora analytica.
Tom. 2. Logicae secunda pars: de demonstratione, id est, posteriora analytica; topica; de sophisticis elenchis.
Tom. 3. Physica.
Tom. 4. De coelo et mundo; de generatione et corruptione; de meteoris.
Tom. 5. Mineralium libri quinque; de anima; philosophia pauperum seu isagoge in libros Aristotelis physicorum, de coelo et mundo, de generatione et corruptione, meteorum et de anima; liber de apprehensione a quibusdam Alberto adscriptus.
Tom. 6. Metaphysica.
Tom. 7. Ethica.
Tom. 8. Politica.
Tom. 9. Parvorum naturalium pars prima: De sensu et sensato; de memoria et reminiscentia; de somno et vigilia; de spiritu et respiratione; de motibus animalium; de aetate sive de juventute et senectute; de nutrimento et nutribili; de morte et vita; de natura et origine animae; de unitate intellectus contra Averroem; de intellectu et intelligibili; de natura locorum; de causis et proprietate elementorum; de passionibus aëris sive de vaporum impressionibus.
Tom. 10. Parvorum naturalium pars altera: De vegetabilibus et plantis; de motibus progressibilis; de causis et processu universitatis; speculum astronomicum.
Tom. 11. De animalibus, pars prior.

Albert, genannt Doctor universalis, war nicht bloß ein Gelehrter ersten Ranges, er war auch, wie es sich bei einem Heiligen

---

Tom. 12. De animalibus, pars altera.
Tom. 13. Sermones: 78 sermones de Tempore; 53 orationes super evangelia dominicalia totius anni; 59 sermones de sanctis; 32 sermones de sacrosancto eucharistiae sacramento.
Tom. 14. Commentarii in opera b. Dionysii Areopagitae: de coelesti hierarchia; de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia; 11 epistolae.
Tom. 15. Commentarii in psalmos, prima pars.
Tom. 16. Commentarii in psalmos, secunda pars.
Tom. 17. Commentarii in psalmos, tertia pars.
Tom. 18. Liber de muliere forti; commentarii in threnos Jeremiae; commentarii in Baruch; commentarii in Danielem.
Tom. 19. Enarrationes in 12 prophetas minores.
Tom. 20. Enarrationes in evangelium Matthaei (c. 1—20).
Tom. 21. Enarrationes in Matthaeum (cap. 21—28); in Marcum.
Tom. 22. Enarrationes in evangelium Lucae (1—9).
Tom. 23. Enarrationes in evangelium Lucae (10—24).
Tom. 24. Enarrationes in Joannem.
Tom. 25. Commentarii in I. sententiarum (dist. 1—25).
Tom. 26. Commentarii in I. sententiarum (dist. 26—48).
Tom. 27. Commentarii in II. sententiarum.
Tom. 28. Commentarii in III. sententiarum.
Tom. 29. Commentarii in IV. sententiarum (dist. 1—22).
Tom. 30. Commentarii in IV. sententiarum (dist. 23—50).
Tom. 31. Summae theologiae pars prima.
Tom. 32. Summae theologiae pars secunda (quaest. 1—67).
Tom. 33. Summae theologiae pars secunda (quaest. 68—141).
Tom. 34. Compendium theologicae veritatis (nicht von Albert); prima pars summae de creaturis.
Tom. 35. Secunda pars summae de creaturis.
Tom. 36. De laudibus b. Mariae virginis.
Tom. 37. Mariale sive 230 quaestiones super evangelium *Missus est;* Biblia Mariana; paradisus animae sive libellus de virtutibus; liber de adhaerendo Deo; libellus de alchimia; scriptum super arborem Aristotelis.
Tom. 38. Distinctiones in sacramentum eucharistiae; enarrationes in apocalypsim s. Joannis.

Zur Kritik vgl. Quétif-Echard, Scriptores 1, 171—183. Die aus dem Jahre 1270 stammende Schrift Alberts De quindecim problematibus, gegen den lateinischen Averroismus, ist entdeckt und veröffentlicht worden von Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIme siècle (Fribourg, Suisse 1899) 15—36; vgl. S. CCXI. Einige irrthümlich Albert dem Großen zugeschriebene Werke genannt bei v. Hertling, Albertus

von selbst versteht, ein Mann des Gebetes. Sein Schüler Thomas von Chantimpré versichert, dass Albert zu der Zeit, da er mit ihm verkehrte, Tag und Nacht viel gebetet habe[1]). Studium und Gebet giengen bei ihm Hand in Hand. Zu den Sentenzen des Lombarden hat er innige Gebete verfasst[2]), welche das Gemüth erwärmen und dem Geist die Wahrheit der einzelnen Sätze umso tiefer einprägen sollen. Über die Bedeutung des Gebets, im besondern für den Theologen, spricht sich Albert in dem Vorwort zu seiner theologischen Summe aus. ‚Alles andere, was Gegenstand seines Wissens sein kann', sagt er, ‚ist dem menschlichen Geiste entweder gleich oder es steht unter ihm. Daher erhält es durch den Erkenntnisact ein höheres Sein, als es in sich hat. Die Theologie allein hebt das Herz über sich selbst hinaus und festigt es in ewiger Unsterblichkeit'. Daher sei zwar Studium auch den Theologen nothwendig; aber für die Erwerbung der theologischen Wissenschaft vermögen Gebet und tugendhaftes Leben mehr, als das Studium[3]).

Das Leben aus dem Glauben, die stete innere Vereinigung mit Gott, war sicher eine der Hauptbedingungen für die Bewältigung einer Arbeitslast, die ihm der Gehorsam und eigener Schaffensdrang

---

Magnus 19²; das berüchtigtste ist das Schriftchen De secretis mulierum. Alte Kataloge von Werken des seligen Albert sind verzeichnet bei Mandonnet, Siger de Brabant S. LI². Eine in jeder Beziehung befriedigende quellenkritische Ausgabe der Werke Alberts wäre sehr erwünscht, ist aber ohne die umfassendsten Vorarbeiten nicht möglich. Vgl. Melchior Weiß, Primordia novae bibliographiae b. Alberti Magni. Parisiis 1898. Derselbe, Über mariologische Schriften des seligen Albertus, Paris und Freising 1898.

[1]) Thomas Cantipratanus, Bonum universale lib. 2 cap. 57 § 50.

[2]) Neu herausgegeben von Nikolaus Thoemes, Orationes b. Alberti Magni super IV libros sententiarum. Juxta editionem principem saec. XV. cum dissertatione praemissa. Berolini 1893.

[3]) Im Anschluss an den Text des Psalms 138, 6: Mirabilis facta est scientia tua ex me; confortata est, et non potero ad eam, sagt Albert: *Facta est* etiam in nobis alio quodam superiori eam [scientiam sacrarum literarum] efficiente. Est enim impressio quaedam ut sigillatio divinae sapientiae in nobis, ut mens humana Dei sapientis sit sigillum et impressa formis et rationibus causae primae in sapientia sua creantis et reparantis et glorificantis sua causata . . Per talem impressionem factam in nobis constat, quod fit in nobis, nobis ascendentibus ad Deum et ad ipsam [sapientiam], sicut cera ascendens ad sigillum et non e converso. Propter quod oratione et devotione plus acquiritur quam studio. Im prologus summae theologiae; opp. 31, 2.

auferlegten. Albert der Große ist auf den verschiedensten Gebieten nach außen thätig gewesen und hat sich den an ihn gestellten Aufgaben immer ganz hingegeben. Ohne den festesten inneren Halt, ohne einen unerschütterlichen Herzensfrieden und ohne eine eiserne Gesundheit wäre es ihm trotz seiner glänzenden Begabung nicht möglich gewesen, zu gleicher Zeit eine wissenschaftliche und schriftstellerische Fruchtbarkeit zu entfalten, die an Umfang kaum erreicht worden ist und an Bedeutsamkeit einzig dasteht.

Es erübrigt nun noch die Stellung zu zeichnen, welche Albert der Große in der Scholastik einnimmt.

Der Franciscaner Roger Bacon, Zeitgenosse Alberts, erörtert die Frage, weshalb die Väter in ihren philosophischen Betrachtungen die Werke des Plato bevorzugt haben, und führt als einen der Gründe an, dass damals die Schriften des Aristoteles noch nicht übersetzt waren. Der gelehrte Engländer zweifelt nicht im geringsten, dass die Väter ganz sicher die Philosophie des Aristoteles über die des Plato gestellt hätten, wenn ihnen jene vollständiger bekannt gewesen wäre[1]). In der That empfiehlt sich die Art und Weise, wie Aristoteles wissenschaftliche Fragen behandelt, in vielfacher Beziehung vor derjenigen seines Lehrers. Plato ist mehr Redner; er liebt den dichterischen Schwung. Aristoteles dagegen ist der Mann der nüchternen Forschung. Er legt großen Wert auf klare Begriffsbestimmung, streng logische Eintheilung des Stoffes und verliert bei aller Schärfe und Peinlichkeit der Einzeluntersuchung nie den Blick auf das Ganze. Er hat mit seinem weit umspannenden Geiste nahezu das ganze Gebiet des menschlichen Wissens, der Speculation wie der Erfahrung, mit bewunderungswürdiger Allseitigkeit bebaut[2]). Als nun zu Anfang

---

[1]) Roger Bacon, Opus majus (Venedig 1750) pars 1 cap. 13; S. 14—15.

[2]) Albert hat die Überlegenheit des Aristoteles, im besondern auf dem Gebiet der Ethik, in folgenden Worten gezeichnet: Nullus de omni scibili scripsit nisi ipse. Socrates quidem in genere multum laudari jubetur, sed ultra virtutes morales tractando non processit. Plato etiam virtutem purgantem, purgatoriam et purgati animi determinans, effectus virtutis in anima distinxit, sed non de omni virtute secundum genus et species perfecte tractavit. Iste autem [Aristoteles] perfectius omnibus tradidit genera virtutum et species, distinguens et antecedentia et consequentia et opera et propria et effectus. Et ideo bonum hominis, in quantum homo est, in quatuor voluminibus completur. Lib. 1 ethicorum tr. 1 cap. 7; opp. 7, 15—16.

des dreizehnten Jahrhunderts die Hauptwerke des großen Stagiriten im christlichen Abendlande mehr und mehr Verbreitung fanden, lernte man auch die Vorzüge derselben kennen und schätzen. Es war umso dringender geboten, sich in dieselben zu vertiefen, da arabische Gelehrte, namentlich Averroes, mit Berufung auf Aristoteles die Grundlagen des Christenthums ebenso zielbewusst wie heftig angegriffen und dadurch unter den Bekennern der christlichen Religion Verderben zu stiften drohten. Averroes war Pantheist oder, was dasselbe ist, Atheist, der Apostel des religiösen Indifferentismus für das spätere Mittelalter[1]). Seine arabischen Schriften sind von jüdischen Gelehrten für den Gebrauch bei jüdischem Unterricht ins Hebräische übersetzt worden[2]). Aus dem Hebräischen und aus dem Arabischen hat der Engländer Michael mit dem Familiennamen Scott, daher richtiger Scottus, als Scotus genannt, eine Reihe von aristotelischen Werken in das Lateinische übertragen. Michael Scottus war auch des Griechischen kundig und zeichnete sich vor allem durch seine naturwissenschaftlichen Kenntnisse, besonders als Mathematiker, aus. Er ist der Hofastrolog Kaiser Friedrichs II. gewesen, auf dessen Anregung er mehrere jener Übersetzungen veranstaltet hat[3]). Wie Friedrich II., so ließ auch sein Sohn Manfred Übersetzungen philosophischer Werke besorgen[4]). In Toledo hat Hermann der Deutsche das Arabische erlernt und um die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts gleichfalls aristotelische Werke aus dem Arabischen übersetzt[5]).

Indes diese arabischen und hebräischen Bearbeitungen des Aristoteles waren vielfach falsch. Es musste der wahre Aristoteles hergestellt werden. Da aber fast alle Scholastiker den griechischen Urtext zu lesen nicht imstande waren[6]), so blieb ihnen nichts anderes

---

[1]) E. Renan, Averroès et l'averroïsme. 3. éd. (Paris 1867) 278-291.

[2]) Schneid, Aristoteles in der Scholastik (Eichstätt 1875) 11—13. Wüstenfeld, Die Übersetzungen Arabischer Werke in das Lateinische (Göttingen 1877) 10.

[3]) Jourdain, Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote (Paris 1843) 124—134. Wüstenfeld aaO. 99—107.

[4]) Roger Bacon spricht in seinem Opus tertium cap. 25 (S. 91) von einem translator Meinfredi nuper a domino rege Carolo devicti. Roger Bacons opus tertium, opus minus und compendium philosophiae wurden herausgegeben von Brewer, London 1859.

[5]) Vgl. Renan, Averroès 211—216. Wüstenfeld aaO. 91—96.

[6]) Einer der wenigen Kenner des Griechischen war außer Roger Bacon Bischof Robert Grosseteste von Lincoln; vgl. F. S. Stevenson, Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln (London 1899) 223—228 und öfters.

übrig, als möglichst getreue Übersetzungen heranzuziehen. Albert der Große war allerdings, trotz seines Eifers im Aufspüren von Handschriften[1]), nicht in der Lage, sich für sämmtliche Werke des Aristoteles Übertragungen aus dem Griechischen zu verschaffen. Für den Tractat über die Meteore, für die Physik und Metaphysik ist es ihm gelungen[2]). Wiederholt spricht er von einer andern, das heißt von einer zweiten Übersetzung, die ihm vorlag[3]). Für das Werk ‚über die Seele' benützte er sicher eine griechische und eine arabische[4]). Es ist wahr: seinem Schüler Thomas von Aquin standen bessere Übersetzungen des Aristoteles zur Verfügung. Er veranlaste seinen Mitbruder Wilhelm von Mörbeke in Ostflandern, welcher in der Heimat des Aristoteles dessen Sprache gelernt hatte und später Erzbischof von Korinth, 1278—1286, geworden ist, die bisher bekannten lateinischen Übertragungen zu verbessern oder neue an deren Stelle zu setzen[5]). Um so staunenswerter ist der kritische Scharfblick Alberts, der in seinen Erklärungen des Aristoteles nicht bloß mit denen des Aquinaten, sondern, selbst bei Erörterung schwieriger Probleme, mit neueren Exegeten des im Ausdruck oft sehr knappen, daher dunkeln Aristoteles wesentlich übereinstimmt, wiewohl dem modernen Forscher ein unvergleichlich reicherer handschriftlicher Apparat zum Verständnis des Stagiriten zu Gebote steht[6]). Damit soll indes nicht gesagt sein, dass

[1]) In hoc libro (metallorum) sicut in praecedentium Aristotelis tractatum non vidi nisi per excerpta quaedam, quae diligenter quaesivi per diversas mundi regiones. Mineralium lib. 3 tr. 1 cap. 1; opp. 5, 59. Roger Bacon, Opus minus 327, sagt von Albert: Et vere laudo eum plus quam omnes de vulgo studentium, quia homo studiosissimus est et vidit infinita et habuit expensum, et ideo multa potuit colligere utilia in pelago auctorum infinito.

[2]) Jourdain, Recherches 37—38.

[3]) Schneid, Aristoteles in der Scholastik 67.

[4]) De anima lib. 1 tr. 1 cap. 4; opp. 5, 124.

[5]) Wüstenfeld, Die Übersetzungen Arabischer Werke in das Lateinische 110—111. Mandonnet, Siger de Brabant S. LIV—LV. Vgl. Heinrich von Herford, Chronicon 203.

[6]) ‚Die entferntern Gegenden der alten Philosophie blieben dem dreizehnten Jahrhundert freilich im Dunkel liegen, ja wurden durch verfälschende Überlieferung nur noch mehr verdunkelt; aber die Lehren der Philosophen, welche in ihren eigenen Schriften gelesen werden konnten, besonders des Aristoteles und der Arabischen Aristoteliker, treten doch in kenntlichen Zügen hervor, und zur Beschämung späterer Jahrhunderte, welche auf die Scholastiker mit Verachtung herabsahen, wird man gestehen müssen, dass im dreizehnten Jahrhundert die Aristotelische Philosophie zwar

Albert sich von Irrthümern frei gehalten hat. Sie betreffen nicht die Lehre und das System, sondern die Geschichte. Namen und Daten waren in seinen Handschriften nicht selten äußerst verderbt. Für die Controle empfand er entweder kein Bedürfnis oder es fehlten ihm die nöthigen Behelfe. So ist es geschehen, dass bei ihm hie und da die sonderbarsten und ergötzlichsten Verwechslungen und Verdrehungen bezüglich der Geschichte der Philosophie unterlaufen[1]). Sie können die Hauptarbeit Alberts in keiner Weise beeinträchtigen, sind zudem bei dem heutigen Stand der Geschichte leicht zu berichtigen. Diese Hauptarbeit Alberts besteht in der Erklärung des Aristoteles[2]), für die er durch das Sammeln der Handschriften die nothwendige Grundlage gewonnen hatte. Albert ist hierin dem Beispiel des Avicenna gefolgt und hat in seinen Arbeiten zu Aristoteles, deren Veröffentlichung um das Jahr 1245 begann[3]), nicht sowohl einen allseitig erschöpfenden Commentar geliefert, wie dies Thomas von Aquin im Anschluss an Averroes gethan, sondern er hat die erste Vorbedingung eines solchen Commentars geschaffen, eine Paraphrase, welche Wort für Wort dem Text der Vorlage folgt, diesen erweitert und verständlich macht[4]). Nur in seinem Werk über die

---

nicht ohne Vorurtheile, aber doch besser erkannt wurde, als noch in unserm Jahrhundert'. Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie 4, 186--187. Schneid, Aristoteles in der Scholastik 78—80. v. Hertling, Albertus Magnus 69.

[1]) Vgl. Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie 4, 168. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters 2, 358. Es ist ein Irrthum Ritters aaO. 199, 251, und anderer, dass sich Albert von der Emanationslehre nicht ganz lossagen konnte. Diese Anklage beruht auf einem principiellen Verstoß in der Erklärung der Commentare Alberts; vgl. v. Hertling, Albertus Magnus 114[3]. Derselbe im Kirchenlexikon 1[2], 418. Josef Bach, Des Albertus Magnus Verhältnis zu der Erkenntnislehre der Griechen, Lateiner, Araber und Juden (Wien 1881) 13—14 Thatsache ist, dass Albert die Emanationslehre beseitigt hat. Schneid, Aristoteles in der Scholastik 27—29. Paul Haffner, Grundlinien der Geschichte der Philosophie (Mainz 1881) 544—545.

[2]) Sehr gründlich v. Hertling, Albertus Magnus 42 — 125: ,Über die Benützung der Aristotelischen Schriften und die Gestalt der Aristotelischen Philosophie bei Albert dem Großen'.

[3]) Mandonnet, Siger de Brabant S. L[3].

[4]) Schelling, Sämmtliche Werke. Zweite Abtheilung. Erster Band (Stuttgart und Augsburg 1856) 384 sagt: ,Was aber zumal die Metaphysik des Aristoteles betrifft, genügend allein und alle erwähnten Übelstände beseitigend wäre, meines Erachtens, dem berichtigten und nur von den nothwendigsten kritischen und grammatischen Rechtfertigungen begleiteten

Ethik[1]) liegt ein eigentlicher Commentar des Aristoteles vor. Albert tritt in den Schriften, die er zur Erläuterung des Aristoteles verfasst hat, so vollständig in den Hintergrund, dass es mit Hilfe dieser Paraphrasen nicht möglich ist, sich über den Standpunkt ein Urtheil zu bilden, den der Erklärer selbst in dieser oder jener Frage eingenommen hat. Der große Dolmetsch des großen Griechen will nur dessen Ideengang wiedergeben und verwahrt sich deshalb wiederholt, zuweilen in ungewohnt herber Wendung, gegen die Schlussfolgerung, dass er, Albert, irgend eine Ansicht vertrete, weil sie in seiner Paraphrase des Aristoteles stehe[2]).

Der persönliche Standpunkt und die Auffassung Alberts lässt sich daher nur aus seinen systematischen Werken und aus den oft sehr

---

Text gegenüber eine vollständige, ja — ich scheue mich nicht es zu sagen — eine paraphrastische, zu vollkommener Darlegung des Sinns und Herausarbeitung des oft verborgenen Zusammenhangs unentbehrliche Übersetzung in deutscher Sprache'. Albert hat freilich nicht deutsch, sondern lateinisch geschrieben. Doch ergibt sich aus der Note, welche Schelling obigem Text beigefügt hat, dass er die Arbeit des großen Scholastikers aus dem dreizehnten Jahrhundert gar nicht kannte.

[1]) Opp. 7.

[2]) Weil Ritter (vgl. oben S. 203[1]) dies nicht beachtet hat, kam er zu der Behauptung, Albert habe der Emanationslehre nicht völlig entsagt. Bezeichnende Texte bei Albert sind: Physicorum lib. 8 tr. 4 cap. 7; opp. 3, 633. Metaphysicorum lib. 13 tr. 2 cap. 4; opp. 6, 751—752. De animalibus lib. 26, als Nachwort zu n. 48; opp. 12, 582. Scharf sind die Schlussworte zu den Politica; opp. 8, 803—804: Nec ego dixi aliquid in isto libro nisi exponendo, quae dicta sunt, et rationes et causas adhibendo. Sicut enim in omnibus libris physicis, nunquam de meo dixi aliquid, sed opiniones Peripateticorum, quanto fidelius potui, exposui. Et hoc dico propter quosdam inertes, qui solatium suae inertiae quaerentes nihil quaerunt in scriptis, nisi quod reprehendant: et cum tales sint torpentes in inertia, ne soli torpentes videantur, quaerunt ponere maculam in electis. Tales Socratem occiderunt, Platonem de Athenis in Academiam fugaverunt, in Aristotelem machinantes etiam eum exire compulerunt, sicut ipse dixit: ‚Athenis nunquam defuit pyrus super pyrum, id est, malum super malum. Non consentio Atheniensibus bis peccare in philosophiam'. Sed hoc tantum pro talibus. Qui in communicatione studii sunt, quod hepar in corpore: in omni autem corpore humor fellis est, qui evaporando totum amaricat corpus, ita in studio semper sunt quidam amarissimi et fellei viri, qui omnes alios convertunt in amaritudinem nec sinunt eos in dulcedine societatis quaerere veritatem. Diese Stelle passt mehrfach auf Roger Bacon.

weitläufigen Digressionen ermitteln, die er mehreren seiner Paraphrasen, wie der Physik und Metaphysik, eingewoben hat. Diese Digressionen, wie Albert selbst seine eigenen Zuthaten nennt, und in denen er nicht selten den griechischen Philosophen bekämpft, sowie jene ausdrücklichen Erklärungen, dass niemand ein Recht habe, die Lehre des Aristoteles dem Paraphrasten beizulegen, sind der bündigste Beweis dafür, dass Albert kein Sclave, kein ‚Affe des Aristoteles‘ gewesen ist. Nichts ist unrichtiger als diese Behauptung, die auf einer Verkennung des Thatbestandes beruht. Ohne Zweifel hatten die Scholastiker eine große Hochachtung vor dem gewaltigen Geiste des Stagiriten, und das mit vollem Recht. Eine Zeit, die diesem Denker ihre Anerkennung versagen wollte, würde sich dadurch nur selber das Zeugnis eigener Geistesarmut ausstellen. Albert nennt ihn den Fürsten der Peripatetiker, den Philosophen schlechthin, ohne den Ruhm Platos schmälern zu wollen[1]), und bezeugt dem Aristoteles unter anderem seine Ehrfurcht dadurch, dass er an Stellen, die eine verschiedene Erklärung zulassen, stets geneigt ist, seinen Worten einen richtigen Sinn unterzulegen, ein Tribut, auf den der griechische Philosoph allerdings Anspruch erheben durfte. Trotz alledem hat Albert dem Aristoteles gegenüber seine Denkfreiheit behauptet und unterscheidet sich hierin sehr vortheilhaft von dem fanatischen Aristotelesanbeter Averroes. Die großen Scholastiker kannten nur ein Gesetz, dem sie sich rückhaltlos fügten: das Gesetz der Wahrheit. So auch Albert. Wo er überzeugende Beweise für die Stichhaltigkeit eines aristotelischen Satzes hatte, gieng er freudig mit dem Griechen, der ja den christlichen Philosophen und Theologen einen geradezu unermesslichen Schatz natürlichen Wissens erschlossen hatte. Der tiefer liegende Grund indes, weshalb die Scholastiker des hohen Mittelalters sich auf ihn und seine Beweisführung beriefen, war nicht die Autorität des Aristoteles, sondern der Einblick in das Wesen der Sache, die Überzeugung, dass die Gedanken des Meisters richtig sind[2]). Nur in einem Falle, so lehrt Albert, ist der Autoritätsbeweis zwingend: wenn er sich auf das unfehlbare Wort Gottes stützt, also in der Theologie. ‚In allen übrigen Wissenschaften‘, fährt er fort, ‚ist er schwach und schwächer, als jeder andere; denn er stützt

[1]) Et scias, quod non perficitur homo in philosophia nisi ex scientia duarum philosophiarum, Aristotelis et Platonis. Metaphysicorum lib. 1 tr. 5 cap. 15; opp. 6, 113.

[2]) Vgl. die sehr zutreffenden Bemerkungen Schneids, Aristoteles in der Scholastik, 61—65. Willmann, Geschichte des Idealismus 2, 345.

sich auf den dem Irrthum unterworfenen menschlichen Geist'[1]). Mehr als ein dem Irrthum ausgesetzter Mensch sei aber auch Aristoteles nicht gewesen. Albert hält ihn ebenso wenig für unfehlbar, wie sich selber. ‚Wer glaubt', sagt er, ‚Aristoteles sei Gott gewesen, der muss glauben, dass er nie geirrt habe. Wenn man aber glaubt, er sei Mensch gewesen, da konnte er auch irren, wie wir'[2]).

Ausgestattet mit dem Rüstzeug der gesammten aristotelischen Philosophie konnte Albert daran gehen, das System der christlichen Glaubenslehre nach den Regeln der Peripatetik aufzubauen und gegen jeden Angriff erfolgreich zu vertheidigen[3]). Er that dies in seiner theologischen Summe und in seiner Summe von den Geschöpfen, die zum Theil rein philosophische Fragen behandelt. Jede dieser beiden großartigen wissenschaftlichen Schöpfungen umfasst zwei Theile; der zweite Theil der theologischen Summe ist, wenigstens theilweise, erst nach dem Concil von Lyon 1274 entstanden[4]). Der innere Aufbau ist in beiden Werken wesentlich derselbe. Sie zerfallen in Tractate, Quästionen und Artikel oder Membra, denen sich öfter weitere Unterabtheilungen (particula, subparticula) einfügen. Wie ein organisches Gebilde entwickelt sich die Unzahl der Einzelfragen geordnet und mit mathematischer Folgerichtigkeit aus einem Grundkern. Der Fragepunkt wird stets genau bestimmt. Dann werden, ähnlich wie bei Abälard, obwohl dieser das Organum des Aristoteles noch nicht kannte[5]), die Gründe angeführt, welche sowohl dagegen als dafür

---

[1]) Summa theol. p. 1 tr. 1 quaest. 5 membr. 2 ad 4; opp. 31, 24.

[2]) Qui credit Aristotelem fuisse deum, ille debet credere, quod nunquam erravit. Si autem credit ipsum esse hominem, tunc procul dubio errare potuit sicut et nos. Physicorum lib. 8 tr. 1 cap. 14; opp. 3, 553. Irrthümlich erklärt Prantl die mit Recht als ‚Autoritätsschwindel' bezeichneten auctoritates, Sammlungen von Stellen aus Aristoteles und seinen Commentatoren, als ein Erbe aus der Zeit des Albert und des Duns Scotus. Sie sind später entstanden, da die Scholastik schon verfallen war, und gewannen vom Ende des fünfzehnten Jahrhunderts bis in das siebzehnte an vielen Universitäten und Klosterschulen Verbreitung. Ihre Quelle haben sie großentheils nicht in der christlichen Philosophie, sondern in dem averroistischen Aristotelismus. Schneid, Aristoteles in der Scholastik 64—65.

[3]) Über den Ausschluss eines ‚Philosophierens aus dem Stegreif' durch das Festhalten der Scholastik an den ‚großen Zusammenhängen' äußert sich treffend und geistreich, wie immer, Willmann, Geschichte des Idealismus 2, 326—327.

[4]) Vgl. v. Hertling, Albertus Magnus 15. 19.

[5]) Vgl. Denifle im Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des



sprechen. Ihnen reiht sich die ‚Lösung‘, die positive Erledigung des Problems, an, worauf der Reihe nach die Haltlosigkeit der zuvor beigebrachten Gegengründe nachgewiesen wird[1]). Es ist in der That die für die Festlegung einer Wahrheit sachgemäßeste Methode. Ist der Gegenstand nach jenen Gesichtspunkten durchgearbeitet, so bleibt zu dessen wissenschaftlicher Begründung nichts mehr zu sagen übrig. Man hat mehrfach die Beschwerde erhoben, dass bei aller Gründlichkeit eines derartigen Vorgehens doch die Übersicht nicht unmerklich leide. Diese Ausstellung ist nicht zutreffend. Die Schwierigkeit der Übersicht rührt nicht von der Methode her, sondern von dem oft sehr bedeutenden Umfang der Summen, welche nach dieser Methode gearbeitet sind, und wird mehr oder weniger bei jedem breit angelegten Werke empfunden werden. Sie läßt sich in befriedigender Weise beseitigen durch kurze Vorwörte zu den einzelnen größeren Abschnitten und namentlich durch gute Inhaltsverzeichnisse, wie sie sich in besseren Ausgaben der Scholastiker am Schluss jedes Bandes oder Werkes finden[2]). In ähnlicher Weise wie Albert hat Thomas von Aquin seine theologische Summe abgefasst. Thomas ist im allgemeinen knapper und schulgerechter, während sich bei seinem Lehrer öfters ein Hang zur Breite bemerkbar macht. Zwei Vorzüge hat indes Albert vor dem Engel der Schule voraus. Er hat nicht bloß in der Speculation, sondern auch in der Naturwissenschaft Leistungen von seltener Gediegenheit aufzuweisen: er ist der allseitigste Scholastiker. Sodann ist es eben Albert gewesen, der die philosophische Renaissance, die Erschließung der aristotelischen Philosophie, herbeigeführt hat. Ist die Reception des römischen Rechts ein Markstein in der juristischen Wissenschaft, so bezeichnet nicht minder die Reception der aristotelischen Philosophie um die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts eine der be-

---

Mittelalters 1 (1885) 618—620. Jos. Ant. Endres, Über den Ursprung und die Entwicklung der scholastischen Lehrmethode, in dem Philosophischen Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 2 (Fulda 1889) 52—59. Hurter, Nomenclator 4, 74—78.

[1]) Albert sagt am Anfang seiner theologischen Summe: Cupientes igitur petitionibus fratrum satisfacere et multorum aliorum nos quasi ad hoc compellentium de hac scientia et scibilibus ejus inquiremus. Et quia dicit philosophus, quod solvere non potest, qui nescit nodum, de quolibet nodum quaestionis praemittemus et singulis solutiones congruas, prout Deus dederit, annotabimus. Opp. 31, 7.

[2]) Eine Darlegung des Lehrsystems Alberts s. bei Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters 2, 361 ff. Überweg, Grundriss 2^8, 266 ff.

deutsamsten, vielleicht die folgenreichste Epoche in der Entwicklung der Theologie; sie war eine Revolution im besten Sinne des Wortes. Mit Recht wurde Albert ein zweiter Gottfried von Bouillon genannt, der auf den Höhen der von den Saracenen bedrohten Cultur des Abendlandes das Kreuz aufgepflanzt hat. Auf seinen Schultern ruht das scholastische Lehrgebäude; was spätere Zeiten hierin geleistet haben, muss schließlich auf ihn zurückgeführt werden. Albert ist es gewesen, der seinen gleichfalls mit einer ganz erstaunlichen Energie des Denkens begabten heiligen Schüler Thomas von Aquin für die neue Richtung gewonnen hat. Thomas ist als Scholastiker nicht voll zu würdigen ohne Albert und ohne die Abhängigkeit von ihm[1]).

Doch gelangte erst durch Thomas die aristotelische Scholastik zu einem Grade der Vollkommenheit, der seitdem nicht mehr erreicht worden ist. Eine Überbietung der mittelalterlichen Scholastik wäre möglich, wenn ein Genie erstünde, welches mit der speculativen Kraft der alten Meister echt historischen Sinn verbinden, diesen durch sachgemäße Hervorhebung des dogmengeschichtlichen Moments bethätigen und so nicht bloß die Glaubenswahrheiten mit scholastischer Gründlichkeit beweisen, sondern auch ihre Entwicklung im Laufe der Jahrhunderte schildern würde.

---

[1]) Trop souvent l'histoire est injuste vis-à-vis du philosophe de Bollstadt; elle a terni sa gloire, en exagérant celle de l'Ange de l'Ecole. M. de Wulf, Histoire de la philosophie mediévale (Louvain 1900) 259. Der anonyme, mit großer Sachkenntnis geschriebene Aufsatz: ‚Aristoteles und die katholische Wissenschaft' in dem ‚Katholik' 1862 II 257—275, ist vortrefflich; doch will es scheinen, dass auch hier trotz der Note auf S. 268 die Rolle Alberts im Entwicklungsprocess der mittelalterlichen Philosophie und Theologie nicht genügend zur Geltung kommt.

Die Anfänge des Lutherthums im Königreiche Böhmen.

Von **Alois Kröß** S. J.

II. Die Utraquisten und Böhmischen Brüder als Förderer des Protestantismus.

Bei den Katholiken suchten die Protestanten Eroberungen zu machen, um sie allmählich durch ihre Übermacht zu erdrücken; die Utraquisten und Böhmischen Brüder, die beiden mächtigsten Religionsparteien neben den Katholiken, sind ihnen willkommene Freunde, welchen sie sich anbieten als Helfer und Bundesgenossen gegen das verhasste Rom. Sie waren jedoch in diesem Kampfe nicht zufrieden mit einer untergeordneten Rolle; sie wollten Führer sein und alle andern sollten sich ihren Geboten nachgiebig fügen, ihre Grundsätze aufgeben und durch lutherische oder calvinische Anschauungen ersetzen. Die Utraquisten waren zwar seit dem Abschlusse der Compactaten mit dem Concil von Basel scheinbar katholisch gesinnt und zeigten sich bereit, die päpstliche Autorität in Religionsfragen anzuerkennen, sobald der Papst die Compactaten bestätigen würde. Die Compactaten enthielten im Wesentlichen die vier Prager Artikel, welche die gemäßigten Husiten vor dem Beginn der Kriege als ihre Forderungen aufgestellt hatten, nämlich: 1) die Gestattung des Laienkelches durch den Papst; 2) die Bestrafung aller Todsünden, wenigstens der öffentlichen; 3) die freie Verkündigung des Wortes Gottes; 4) die Beseitigung der weltlichen Herrschaft der Geistlichen. Das Concil

hatte nur jene Einschränkungen hinzugefügt, welche unbedingt nothwendig waren, um die Lehre der Kirche über die Gegenwart Jesu Christi unter beiden Gestalten, über die Gewalt des Papstes und der Bischöfe rücksichtlich der Verkündigung des Wortes Gottes und der Bestrafung öffentlicher Sünder, sowie über die Berechtigung der Geistlichkeit, auch zeitliche Güter zu besitzen, so weit sie nicht durch ein Gelübde zur Armut verpflichtet ist, aufrecht zu erhalten[1]). Die Mehrzahl der Utraquisten war mit diesen Zugeständnissen und Einschränkungen nicht zufrieden, sie wollten noch mehr erlangen. Deshalb war der Friede von keiner Dauer und die Versöhnung keine aufrichtige. Die Compactaten erreichten also ihren Zweck nicht; eine Einigung zwischen den Katholiken und Utraquisten kam nicht zustande und die Utraquisten stellten der katholischen eine utraquistische Administration entgegen, welche in der Altstadt bei der Teinkirche ihren Sitz hatte, von den Prager Pfarrern und utraquistischen Ständen frei gewählt wurde und aus einem Administrator und einem Consistorium bestand. Die Wahl eines Erzbischofes vereitelte Rokyzana durch sein ehrgeiziges Streben nach dieser Würde, den die Kirche wegen der Unbeständigkeit seiner Lehre und seines Verhaltens niemals bestätigen konnte. Seine Umtriebe und die schwankende Haltung Georgs von Poděbrad in der Compactatenfrage veranlassten Pius II. 1462 die Compactaten aufzuheben und von den Utraquisten eine aufrichtige und volle Unterwerfung unter die Gesetze und Gebräuche der römischen Kirche zu verlangen[2]). Von dieser Zeit an konnten die Priester der Utraquisten nicht mehr von katholischen Bischöfen geweiht werden. Da sie dennoch rechtmäßig geweihte Priester haben wollten, so griffen sie zu den wunderlichsten und unehrlichsten Mitteln und Schleichwegen. Bald bewogen sie durch Geldangebote irgend einen armen oder auch geldgierigen italienischen Bischof ihren Candidaten gegen den Willen der Kirche die Weihen zu ertheilen[3]), bald gestatteten sie ihren Candidaten, dass sie vor den fremden Bischöfen, um die Weihen zu erhalten, den Utraquismus abschworen, forderten aber dann, wenn die Geweihten nach Prag kamen, von ihnen

[1]) Vgl. den Abdruck der Compactaten im Archiv Česky III, 398 ff.

[2]) Pastor, Geschichte der Päpste II, 149 ff. Vgl. Schreiben an Johann von Lolaurad bei Frind, Kirchengeschichte IV, 469 f.

[3]) Tomek D. P. X. 25 Lumír 1862. I, 17. Scriptorum rerum Bohemicarum III, 224. Jos. Truhlař, Č. Č. Mus. 1880, 480. Ropr. Akad. III, 4. 42. Winter, Život církevní 322. 325.

den Eid auf den Laienkelch[1]). Durch diese Unehrlichkeiten bei der Priesterweihe beseitigten sie weder die drückende Priesternoth noch gelang es ihnen, starke Charaktere und edel denkende Männer für den Priesterstand zu gewinnen. Selbst die höchsten Stellen im Consistorium und auch die Administratur hatten oft Männer inne, welche der Partei mehr Schaden als Nutzen brachten. Man denke nur an den charakterlosen Streber Rokyzana, an den wankelmüthigen Cahera und an Mystopol. Unter solchen Verhältnissen nützte es wenig, von der Kirche und der Obrigkeit die Bestrafung einer jeden Todsünde zu fordern. Wo der innere Geist mangelt, kann der Arm der Gerechtigkeit nur erbittern nicht bessern. Die Sittenreinheit der utraquistischen Priester scheint schon gleich nach den Husitenkriegen sehr mangelhaft gewesen zu sein; Peter von Chelčic nahm gerade die sittliche Entartung der Priester zum Vorwande, sich von den Utraquisten zu trennen und eine eigene Brüdergemeinde zu gründen. ‚Den Clerus hält er mit Sittenlosigkeit und Aberglauben für identificiert, die pedantische Aufgeblasenheit der Magister, ihre Eitelkeit und Unwissenheit, ihr Stolz und ihre Anmaßung finden in ihm den entschiedensten Verächter‘[2]). König Georg von Poděbrad warf ihnen vor, dass unter ihnen immer noch Uneinigkeit herrsche, so sehr er sich auch um den Frieden bemüht habe. Einer verketzere den andern und verweigere den Todten das Begräbnis oder thue anderes Unrecht. Sie befleckten durch ihren Umgang mit verdächtigen Weibern, durch Spiel und andere ungehörige Dinge die Ehre des Priesterstandes. Wenn das nicht aufhöre, drohte der König, so werde er zu ernsteren Mitteln greifen müssen, da sie keinen geistlichen Richter über sich hätten[3]). Unter der Administration Korandas mag sich dieser Zustand gebessert haben. Er lobt in seinem Manuale die utraquistischen Priester, dass sie sich ferne halten von Vergnügungen und mit großem Eifer für ein reines und sittliches Leben eintreten[4]). Ob auch die Einheit der religiösen Überzeugung unter den Priestern zu finden war, sagt er nicht. Jedenfalls war diese Besserung nicht dauernd.

Schon im Jahre 1513 schrieb der utraquistische Priester Johann Miroš, ein ehemaliger Mönch und damals Pfarrer an der Kreuzkirche in der Altstadt Prag, eine neue Abhandlung ‚Proti

---

[1]) Siehe das Formular für diesen Eid bei Frind, AaO. 472. f.

[2]) Gindely, Geschichte der Böhmischen Brüder I, 15.

[3]) Tomek D. Pr. VII, 55.

[4]) Manualník Koranduv Ed. Truhlař 31.

nemirnemu poslušenstvi papeže' (gegen die übermäßige Unterwürfigkeit unter den Papst) und verwarf mehrere Gebräuche und Lehren, an welchen die Utraquisten bis dahin festgehalten hatten. Er näherte sich in seiner Lehre den Böhmischen Brüdern, welche schon lange vorher das Dogma und die Lehren der Kirche geringachtend nur mehr auf die Sittlichkeit des Lebens einigen Wert legten. Bald schlossen sich ihm auch andere utraquistische Priester an, darunter der Pfarrer an der Teinkirche Johann Poduška und sein Caplan Wenzel Rožd'alovský. Der letzte besaß als Theolog bei den Utraquisten einigen Ruf. Kaum hatten diese durch den Prager Organisten Jakob über die Leipziger Disputation Luthers mit Dr. Eck Nachricht erhalten und erfahren, dass Luther auf derselben auch einige Sätze ihres Meisters Hus vertheidigt habe, so wünschten sie mit ihm in Verbindung zu treten. Der Orgelspieler Jakob war selbst bei jener Disputation gewesen und hatte nach derselben eine Unterredung mit Luther gehabt. Luther äußerte dabei den Wunsch, die Schriften des Meisters Hus besser kennen zu lernen. Daraus nahmen die beiden Anlass an Luther zu schreiben. Poduška schrieb am 16. und Rožd'alovský am 17. Juli[1]). Beide lobten Luther wegen seiner großen Pläne, welche ihnen zum Theil schon früher aus einigen seiner Schriften bekannt gewesen wären. Sie ermahnten ihn zur Standhaftigkeit und Poduška schickte ihm einige Messer als Zeichen seiner Freundschaft, Rožd'alovský die Abhandlung des M. Hus über die Kirche. Beide Briefe erhielt Luther erst am 3. October 1519 durch Vermittlung des Kursächsischen Hofes[2]). Die Lesung dieser und anderer husitischer Schriften war für Luther eine Überraschung. Im Februar 1520 schreibt er an Spalatin: ‚Unbewusst habe ich bisher alles so gelehrt und gehalten, wie Johannes Hus; ebenso unbewusst hat auch Johann Staupitz dasselbe gelehrt; kurz wir sind alle Husiten, ohne dass wir es wussten, sogar Paulus und Augustin sind im eigentlichen Sinne des Wortes Husiten. Siehe, in welche Wunderlichkeiten sind wir ohne irgend einen Führer und Lehrer aus Böhmen gelangt! Ich weiß vor Entsetzen nicht, was ich denken soll, wenn ich das furchtbare Gericht Gottes unter den Menschen sehe, dass die offenkundige evangelische Wahrheit vor mehr als hundert Jahren verbrannt wurde, also dass sie für verdammt gehalten wird und das Bekenntnis der-

[1]) Č. Č. Mus. 1880, 78—80

[2]) Jahrbuch des Vereines für Geschichte des Protestantismus in Österreich XVI (1895) 5. f.

selben nicht gestattet ist'[1]). Die Beziehungen zu Wittenberg hörten von nun an nicht mehr auf. Miroš und sein Anhang hielten die Lehren und Gebräuche der Altutraquisten nicht mehr für zeitgemäß, schafften nach dem Beispiele der Brüder mehrere kirchliche Ceremonien ab und eiferten gegen die Heiligenbilder und Kirchengewänder, gegen die Anrufung der Heiligen und die Anbetung des allerheiligsten Sacramentes. Gott sei nicht in der Monstranz sondern im Himmel. Das Beten des englischen Grußes und andere Andachtsübungen wurden gleichfalls verboten. Johann Poduška untersagte sogar die Procession der Literaten in die Teinkirche, welche etwa sieben Jahre vorher eingeführt worden und bei der Prager Bevölkerung sehr beliebt war. Das nöthigte endlich auch die andern Priester, aus ihrer Zurückhaltung hervorzutreten und ihr Ansehen gegen die Neuerer geltend zu machen. Sie beriefen am 24. August 1519 eine Synode, von der uns nichts bekannt ist, als dass sie ihren Zweck nicht erreicht hat[2]).

Vielleicht hat dieses Misslingen der Synode dazu beigetragen, dass nun auch andere offen für die Sache Luthers einzutreten wagten. In einer alten Chronik lesen wir: ‚In demselben Jahre (1519) um Martini kamen einige fromme Leute aus ihrer Einsiedelei nach Prag. Einer aus ihnen hieß Bruder Mathias. Viele fromme Leute fanden an ihm Gefallen und lobten ihn sehr. Er hub an in Prag zu predigen und zog Leute an sich, anfangs wenige, später immer mehr. Ihre Versammlungen hielten sie in der Kalkbrennerei eines gewissen Kapalin Duchek'[3]). Mathias, der Einsiedler, war armer Leute Kind aus der Gegend von Saaz und seines Gewerbes ein Kürschner. Von unwiderstehlichem inneren Drange getrieben, wie man erzählte, war er vor einigen Jahren in einen einsamen Ort auf dem Kubaniberg bei Prachatitz gezogen und hatte dort ein verborgenes frommes Leben geführt[4]). Nach seinem Verhalten zu urtheilen war er ein Anhänger der Brüderunion, welche seit dem Jahre 1508 geächtet war. Infolge der gegen dieselbe auf dem Jakobilandtage erlassenen Verordnungen mussten die Priester und Ältesten der Union sich flüchten und in allerlei Verstecken sich verborgen halten. Ihr angesehenster Leiter, der Bruder Lukas, wurde 1515 in Janowitz im Klattauer Kreise mehrere Monate gefangen gehalten und erlangte

[1]) Enders, Luthers Briefwechsel II, 345.
[2]) Tomek, D. Pr. X, 465 f. Palacky, Geschichte von Böhmen V. 2. 406 f.
[3]) Scriptorum rerum Bohemicarum III, 435.
[4]) Bartoš, Kronika Pražská 160.

nur durch die Vermittlung seines mächtigen Freundes Konrad von Krajek wieder die Freiheit[1]). Wahrscheinlich war auch Mathias einer jener Brüder, der sich mit einigen Genossen auf dem Kubaniberg verborgen hielt und nun die Zeit gekommen glaubte, wieder öffentlich als Prediger hervortreten zu können[2]). Vorher schickte er zur Sicherheit in der Woche nach St. Wenceslaus (1519) einen langen Brief an den Bürgermeister und Rath der Stadt Prag, in welcher er mit vielen Worten gegen die Ruchlosigkeit und Lasterhaftigkeit dieser Welt eiferte, und auf die Uneinigkeit und Zerfahrenheit hinweist, die überall herrsche, dennoch dürste das Volk nicht nach Wasser und hungere nicht nach Brot sondern nach dem Worte Gottes. Die Priester können diesen Hunger nicht stillen, sie sind selbst ungerecht und leben nicht nach dem Worte Gottes, sondern verführen das Volk; daher so viele Ketzereien und Irrthümer. Die Herren Räthe möchten das bedenken und ihn den sündigen und nichtswürdigen Menschen für einige Zeit aufnehmen, und so lange es Gottes Wille ist, ertragen[3]). Um Martini kam er selbst, wie seine Anhänger schrieben, ‚dem Drange seines Gewissens folgend, im wohlwollenden Eifer seines Gemüthes, vom Eliasgeiste getragen‘, nach Prag[4]). Er predigte in Gaststuben und auf öffentlichen Plätzen, auf den Straßen und an den Ufern der Moldau und hatte stets einen großen Zuhörerkreis um sich. Den Grund, warum er so allgemein Anklang fand, findet ein gleichzeitiger Chronist darin, ‚dass die Priester ein schlechtes Beispiel gaben‘, während das Volk noch gut war. ‚Die Priester‘, schreibt er, ‚führten ein wenig erbauliches Leben, das Volk dagegen sehnt sich nach guten und edlen Predigern, und als er (Mathias) aus der Wüste kam und Gottes Wahrheit zu verkünden begann, eilten Männer und Weiber zu ihm‘[5]). Nach dem Grundsatze der Brüder verwarf er alles, was nicht in der heiligen Schrift stand und lobte in seinen Predigten die Lehre Luthers, dessen Ruf schon in die Einsamkeit auf dem Kubaniberg gedrungen war. Er tadelte rücksichtslos das Leben der Priester, ein Thema, das von den Brüdern nur zu oft und mit leidenschaftlicher Voreingenommenheit behandelt wurde. Dadurch nöthigte er die Priester Prags, gegen ihn einzuschreiten. Selbst der lutherfreundliche Pfarrer von der Teinkirche

---

[1]) Gindely, Geschichte der Böhmischen Brüder I, 154. f.
[2]) Tomek, D. Pr. X, 466.
[3]) Bartoš, Kronika Pražská 333—360.
[4]) AaO. 160.
[5]) Scriptorum rerum Bohemicarum III, 435.

Johann Poduška bat den Bürgermeister und die Stadträthe, diese gefährlichen und verführerischen Versammlungen zu untersagen. Infolge dessen verbot der Rath dem Bürger Kapalin, am nächsten Sonntage in seiner Kalkbrennerei Versammlungen halten zu lassen. Das Volk erhielt bald Kunde von diesem Verbote, gehorchte aber nicht. Am Feste der hl. Elisabeth (19. November) eilten große Scharen auf den Platz am Ufergelände vor dem Reczkischen Colleg, wo Mathias predigte und ihnen vorbetete. Einige forderten ihn auf, sich zum Priester weihen zu lassen und so den Verfolgungen zu entgehen. Er aber weigerte sich hartnäckig, weil es keinen andern Priester gebe als Jesum Christum. Wenn er sich die Weihen ertheilen ließe, so würde er geradeso ein falscher Priester sein wie die andern. Dennoch hörte er nicht auf zu predigen, wo immer er Zuhörer fand. An den Uferländen, auf den Straßen, in Hallen und Gasthäusern, überall ertönten seine Mahnworte. Umsonst waren die Stadträthe hinter ihm her und suchten seine Versammlungen zu verhindern. Er ließ nicht ab. Am Samstage vor dem Feste der heiligen Lucia wiesen sie ihn aus der Stadt, am Montage darauf (14. December) war er wieder da, predigte wie früher und rief noch muthiger, alles Menschenwerk müsse ausgeschieden werden vom Worte Gottes und müsse gesondert werden wie die Spreu vom Weizen. Mit Begeisterung widerhallten diese Worte unter den Bürgern und nicht nur gemeine Leute von der Straße sondern auch angesehene Bürger schlossen sich ihm an. Von Prag aus machte er Ausflüge in andere Städte und Dörfer, um da zu predigen, und kehrte dann wieder nach Prag zurück.

Je mehr Mathias Anhang fand, desto eifriger war Johann Poduška bestrebt, durch auffällige Änderung in seiner Kirche und durch lutherische Predigten die Aufmerksamkeit der Leute wieder auf sich zu lenken. Es gelang ihm nicht in dem Maße, wie er es sich gewünscht hatte. Die Mehrzahl der Prager hatte kein Verständnis für einen Glauben ohne die Werke, sondern war mehr eingenommen für die Lehre der Brüder, welche vor allem in einem sittenreinen und guten Leben und nicht im Glauben die Rettung ihrer Seele zu finden hofften. Die Abschaffung vieler alter Gebräuche und besonders der Literatenprocession fiel unangenehm auf und die Stadträthe reichten bei den Administratoren eine Klageschrift gegen Poduška ein, worin sie sich über die Abschaffung der Literatenprocession und die Entfernung mehrerer Heiligenbilder aus der Kirche beklagten. Wegen seiner Predigten hätten viele Leute die Teinkirche gemieden und während früher

in derselben Messen genug gewesen, wäre jetzt besonders in der Adventzeit kaum mehr ein Priester am Altare zu sehen. Poduška sei ein Mann, der gerne gut esse und trinke und andere Priester verleumde, als ob er allein gut wäre. Er sei aber ein Mensch wie andere und das ein sehr elender[1]).

Um sich zu halten, suchten die Neuerer unter dem mächtigen Adel Bundesgenossen. Solche zu finden, war nicht schwer. Auf dem Pfingstlandtage 1520 befanden sich unter andern auch der Münzmeister Wilhelm Kostka und die Herren Šťastný von Waldstein und Johann Litoborsky von Chlum. Diese drei gewannen die Anhänger des Johann Miroš für ihre Sache. Sie beantragten die Neubesetzung des utraquistischen Consistoriums. Der Administrator Mathias Koramba war ein Feind der lutherischen Ketzerei. Er sollte entfernt werden, ohne seine Freunde und Anhänger allzusehr zu reizen. Es gelang; denn die Utraquisten leisteten nur schwachen Widerstand. Koramba entsagte seinem Amte und der Dechant Wenzel von Leitomischl, Šišmánek genannt, wurde zum Administrator gewählt. Einer von den vier Räthen, welche ihm zur Seite standen, war der Pfarrer der Teinkirche Johann Poduška. Johann Miroš, der Haupturheber dieser Änderung, wurde merkwürdiger Weise nicht einmal Mitglied des Consistoriums; vielleicht deshalb, weil er nicht mehr Pfarrer an der Kreuzkirche war, sondern als Magister im Karlscollege lebte[2]). Gewiss war er als Magister ebenso thätig für Luther, wie früher als Pfarrer. Jedenfalls fehlte es unter den Professoren der altehrwürdigen Universität nicht an Anhängern der neuen Richtung[3]). Die Einigkeit ward dadurch nicht gefördert. ‚Bei allen utraquistischen Ständen', schreibt der Chronist, ‚bei den weltlichen nicht weniger als bei den geistlichen herrschte eine unsägliche Verwirrung. Die einen erhoben sich wider die andern, brachten gegen einander wunderliche Beschuldigungen vor und predigten gegen einander; der eine lobte, was der andere tadelte, der eine schalt den andern einen Ketzer und Pikarden. Während eine Partei alle alten Gewohnheiten und Gebräuche verwarf, erfand die andere wieder viele solche Dinge. Aus dieser Unzufriedenheit und Zwietracht unter den Priestern erwuchs viel Unheil'[4]).

---

[1]) Scriptorum rerum Bohemicarum III, 436—438.
[2]) Tomek D. Pr. X, 469.
[3]) Winter, Život církevní 70.
[4]) Scriptorum rerum Bohemicarum III, 445.

Auch unter den Deutschen in Prag, welche bisher der katholischen Kirche treu geblieben waren, begann es jetzt zu gähren. Der böse Same kam von außen. Der Sämann war der berüchtigte Urheber der Secte der Wiedertäufer, Thomas Münzer. Er kam 1521 von Zwickau zuerst nach Saaz und von da nach Prag, wo man ihm die Teinkirche zur Verfügung stellte. Thomas hatte zuerst unter den deutschen Lutheranern angefangen die hl. Communion unter beiden Gestalten zu reichen, nachdem Luther über die böhmische Sitte sich belobend ausgesprochen hatte, und wurde darum in Prag freudig aufgenommen. Ein hervorragender Prager Bürger, vielleicht ein Stadtrath, der über die Aussetzungen des Allerheiligsten sehr verächtlich zu sprechen pflegte, nahm ihn in sein Haus auf. Eine Versammlung von Priestern verwarf seine Lehre, jedoch ohne Erfolg. Das Volk war bereits so erregt, dass es alle Schranken der Ordnung durchbrach und am Sonntage nach dem Husfeste (7. Juli) in großen Haufen in die Klöster St. Jakob, St. Clemens und Maria Schnee eindrang, verbotene husitische Lieder sang und die Heiligenbilder und Statuen in denselben von ihren Standorten herabriss, auf die Straßen und Plätze schleppte und im Straßenkoth herumzerrte. Aus Furcht vor größeren Ausschreitungen ließ der Magistrat alle Stadtthore schließen, auch die auf der Brücke und auf der Kleinseite[1]). Die Verurtheilung Luthers durch den Papst Leo X. am 16. Juni 1520 und seine Ächtung durch den Kaiser auf dem Wormser Reichstag hinderte die Ausbreitung seiner Lehre in Böhmen nicht. Bald nach Münzer trat ein von Deutschland eingewanderter Mönch des Augustiner-Klosters S. Thomas, das bisher treu zum Katholicismus gestanden und darum den Utraquisten sehr verhasst war, als Verkünder der Lehre Luthers auf und führte zur großen Befriedigung der Utraquisten und Böhmischen Lutheraner auch unter den Deutschen Prags den Gebrauch des Kelches ein[2]). Der Prior und alle übrigen Mitglieder des Ordens blieben zwar der Kirche treu und bemühten sich lange umsonst, des Neuerers los zu werden. Schließlich gelang es ihnen, ihn durch den katholischen Administrator verhaften zu lassen; allein auf Betreiben seiner Anhänger verlangte der Rath und der Bürgermeister der Stadt seine Befreiung. In das Kloster durfte er nicht

---

[1]) Scriptorum rerum Bohemicarum III. 449. Palacky, Gesch. V, 2. 444 Anm.

[2]) Bartoš, Kronika 70.

wieder kommen, aber seine Predigten in der Stadt setzte er in der Kirche zum heiligen Kreuz fort[1]).

Wie dieser Vorfall zeigt, fand der Lutheranismus bereits unter den Stadtvätern seine Vertreter und sehr thätige Gönner. Der volle Sieg des Lutherthums in Prag schien nur mehr eine Frage der Zeit zu sein. Dieser Zeitpunkt war sehr nahe, denn auch die politischen Verhältnisse begünstigten den Umsturz. Im deutschen Reiche starb Kaiser Maximilian I. im Jahre 1519, und sein Enkel und Nachfolger Karl V. musste gleich nach dem Reichstage von Worms Deutschland verlassen, um die Krone Spaniens zu retten und den eroberungssüchtigen französischen König Franz zu bekriegen. Luther verließ wieder die Wartburg, kehrte nach Wittenberg zurück und führte dort deutschen Gottesdienst und die Communion unter beiden Gestalten ein. In Österreich konnte der neue Erzherzog Ferdinand, dem Karl schon 1521 die Herrschaft über die österreichischen Erblande abgetreten hatte, die Einführung der Reformation nicht hindern. Er schloss zwar durch die Heirat mit Anna, der Schwester Königs Ludwig von Böhmen, einen innigen Freundschaftsbund mit dem erlöschenden Herrscherhause, aber wirksame Unterstützung gegen die inneren Wirren konnte er ihm keine gewähren. König Ludwig selbst konnte erst im Jahre 1522 nach Böhmen kommen, da die fortwährenden Einfälle der Türken in Ungarn seine Anwesenheit in jenem Lande nothwendig machte. Seine Anwesenheit wirkte beruhigend auf die unter einander so uneinigen Stände, welche die Religion immer mehr zu einem Werkzeuge gemeiner Tagespolitik herabwürdigten. Ludwig leistete den Eid auf die Vorrechte des Landes und ließ seine Gemalin Maria, die Schwester Ferdinands von Österreich zur Königin krönen. Die Stände bewilligten ihm auf dem Landtage die geforderten Steuern zur Abzahlung der Kronschulden und die erforderliche Anzahl Soldaten für den Türkenkrieg. Mehr als ein Jahr blieb Ludwig in Böhmen. Kurz vor seiner Abreise (am 13. Februar 1593) ersetzte er die früheren Landes- und Gerichtsbeamten, welche sich in mehrfacher Beziehung als selbstsüchtig und wenig treu erwiesen hatten, durch neue Männer, welche ihm größeres Vertrauen einflößten. Fürst Karl von Münsterberg wurde als oberster Hofmeister zugleich zum Landesverweser für die Zeit der Abwesenheit des Königs ernannt, und an die Stelle des obersten Burggrafen, der damals eine der wichtigsten

[1]) Tomek, D. P. X, 523. f

Personen in der Verwaltung des Landes war, Zdenko Leo von Rožmital, trat Johann von Wartenberg aus Böhmisch-Aicha. Die vereinigte Alt- und Neustadt Prag erhielt einen neuen Stadtrath; Johann Pašek von Wrat musste aus dem Schöffenamte ausscheiden, und sein Amt als Primas dem Johann Hlawsa von Liboslaw überlassen. Für die Religion war diese Änderung sehr ungünstig. Die neuernannten Landesbeamten und Schöffen waren größtentheils der neuen Lehre zugethan und suchten derselben eine noch größere Freiheit zu verschaffen. Die Bemühungen des Administrators Šišmánek und des Bischofes Wacowsky Ladislaus Zalkana, eine Vereinigung der Utraquisten mit Rom herbeizuführen und so zum Widerstande gegen das Lutherthum tüchtig zu machen, wurde durch einen Warnungsbrief Luthers und die Unthätigkeit des Burggrafen und des neuen Primas Hlawsa vereitelt. Viele treue Geistlichen, welche es gewagt hatten, für die wahre Religion einzutreten, wurden aus der Stadt verwiesen und die wichtigsten Stadtpfarren mit eifrigen Neuerern besetzt. Als Šišmánek starb, wählte eine zahlreich besuchte Ständeversammlung im Karolinum zu Prag den eifrigen Lutheraner Gallus Cahera zum ersten Administrator (26. August 1523)[1].

Cahera war ein Sohn eines armen Handwerkers in Saaz, hatte im Jahre 1518 auf der Prager Hochschule den Magistergrad erlangt und war dann utraquistischer Pfarrer in Laun und Leitmeritz geworden. In letztgenannter Stadt entzweite er durch seine Lehren die Einwohner und musste deshalb fliehen. Er begab sich für einige Zeit zu Luther nach Wittenberg und wurde einer seiner eifrigsten Schüler. Der Reformator nahm ihn in seinen Schutz und scheint durch seine Empfehlungen ihn nach Prag gebracht zu haben. Er war klein und unansehnlich von Gestalt, hatte aber einen lebhaften Geist und ein unruhiges Gemüth. Standhaftigkeit und Überzeugungstreue war nicht seine Sache. Er war ungewöhnlich ehrgeizig und spielte mit seiner Überzeugung und seiner Religion je nach den Umständen. Anfangs war er dabei sehr glücklich, schwang sich zu immer höheren Stellungen empor, wurde im Jahre 1527 sogar Rector der Universität und schien auf die bischöfliche Würde Aussicht zu haben, aber plötzlich wendete sich das Blatt und er starb in der Fremde als Schenkwirt oder als Kartenmaler[2]). Zur Zeit seiner Wahl war Cahera

---

[1]) Tomek D. P. X, 524. 525. 527. Jahrbuch des Vereines für Geschichte des Protestantismus in Österreich XVI (1895), 10. 492—495.

[2]) Winter, Život cirkevni 74.

ein eifriger Anhänger Luthers, er wechselte öfters Briefe mit ihm und war eifrig darauf bedacht, dem Lutherthume unter den Utraquisten den Sieg zu verschaffen.

Auf Veranstaltung der neuen Landesbeamten tagte am Freitag vor Lichtmess des Jahres 1524 eine Versammlung der Geistlichkeit und der weltlichen Stände der utraquistischen Partei nicht nur aus Böhmen sondern auch aus Mähren im Karlscollegium, in welcher die Lutheraner unter Führung Caheras mehrere Artikel zur Annahme brachten, welche eine allmähliche Umgestaltung des Utraquismus zum Lutherthume bezweckten. Von der Nothwendigkeit der Priesterweihe durch einen Bischof war darin keine Rede mehr, selbst ein Antrag auf Aufhebung des Cölibates wurde gestellt, fand aber nicht die Billigung der Versammlung. Die heilige Schrift wurde als einzige Glaubensregel anerkannt, die Sacramente auf zwei reduciert, Taufe und Altarssacrament; die Messe wurde als einfache Erinnerung an Christus beibehalten, aber die Aufhebung der zwei Gestalten zur Anbetung verboten. Die Messe sollte in einer verständlichen Sprache, d. i. in der Volkssprache gelesen werden[1]). Die Artikel lauteten grundstürzend genug, um den Anhängern des alten Glaubens zu zeigen, was die Führer der Versammlung im Grunde bezweckten. Diese waren in Prag noch nicht so in der Minderzahl, dass sie sich hätten besiegt zurückziehen müssen. Das rücksichtslose Vorgehen ihrer Gegner war für sie ein Zeichen zum Kampfe. Bei der nächsten Wahl am 14. März 1524 unterlag der Primas Hlawsa ihrem Ansturme, und der eifrige Utraquist Johann Pašek von Wrat trat an seine Stelle[2]). Pašek war ein unversöhnlicher Gegner aller Pikarden und scheute sich nicht, gegen sie Gewalt zu gebrauchen. Wie früher gegen die utraquistischen Pfarrer, so begann jetzt der Sturm gegen die lutherisch Gesinnten. Einige wurden von ihren Sitzen vertrieben, andere durch Beleidigungen und Verunglimpfungen auch auf öffentlicher Straße zur Flucht genöthigt[3]).

Nach dem Reichstag von Nürnberg, der am 18. April 1524 ohne Erfolg wieder auseinandergieng, versuchte der heilige Stuhl noch einmal durch den Legaten Campeggio Unterhandlungen mit den Utraquisten einzuleiten, um sie durch eine Vereinigung mit Rom zum

---

[1]) Bartoš, Kronika Pražská, p. 23. 31. Tomek D. Pr. X, 536 f.
[2]) Bartoš, aaO. 31 f.
[3]) Tomek D. Pr. X, 540 f.

Kampfe gegen das Lutherthum zu stärken. Der Erfolg schien diesmal umso sicherer zu sein, weil der Papst seinem Legaten die weitesten Vollmachten ertheilt hatte, und auch die Utraquisten in Prag mit den Katholiken niemals einiger waren, als um diese Zeit[1]). Allein die Lutheraner wussten den Ständetag, welcher zu diesem Zwecke berufen worden war, zu sprengen, so dass es zu keinem vollgiltigen Beschlusse kam[2]). Durch die Sprengung des Landtages luden sie noch mehr den Hass der übrigen Parteien auf sich, die sich zum Vernichtungskampfe gegen alle Neuerer immer enger aneinander schlossen. Viele dachten daran, die Landtagsbeschlüsse, welche im Jahre 1508 gegen die Böhmischen Brüder gefasst worden waren, auch auf die Lutheraner auszudehnen. Alle Lutheraner sollten aus den Rathsversammlungen der drei Städte verschwinden. Es entstanden Volksaufläufe und bald verbreitete sich das Gericht, dass die Lutheraner alle Anhänger der alten Ordnung gewaltsam aus dem Wege räumen wollten. Das veranlasste den Primas Pašek, alle Schöffen und andere angesehene Bürger, welche den neuen Lehren ergeben waren, gefangen nehmen und von den Richtern verurtheilen zu lassen. Obgleich ihre Schuld nicht erwiesen war, wurde doch das Urtheil vom König bestätigt[3]). Der Administrator Cahera verband sich gegen die Lutheraner mit dem Primas Pašek und war eifrig bestrebt, nach seinem Sinn eine Versöhnung der Utraquisten mit den Katholiken herbeizuführen. Der vom König zu diesem Zweck berufene Ständetag einigte sich am 9. Februar auf Grundlage der Compactaten zu einem Frieden mit den Katholiken, in dem beide Theile an ihren überlieferten Religionsgrundsätzen festzuhalten und sie gegen alle Gegner zu vertheidigen versprachen[4]). Die Nachricht von dieser Versöhnung nahm der päpstliche Legat Campeggio, welcher bei dem Könige in Ungarn sich aufhielt, mit großer Freude auf und sandte sie sogleich an den Papst. Gleichzeitig ermunterte er auch das utraquistische Consistorium in Prag in einem Briefe vom 11. Februar zur Ausdauer in dem begonnenen Werke. Allein durch nichtige Gründe wurde der volle Abschluss des Friedens mit Rom verzögert und so gewannen die Lutheraner und Brüder Zeit, in den Städten, in welchen sie die Oberhand hatten gegen die Beschlüsse des Landtages zu sprechen. Auch die Unbeliebtheit

---

[1]) Tomek D. P. X, 546.

[2]) Tomek D. P. X, 547.

[3]) Siehe ausführlich den Process bei Bartoš, 52—121.

[4]) Tomek, D. Pr. S. 569.

der Landesbeamten war dem Fortschreiten der Vereinigung hinderlich. Nach der Erneuerung des Prager Stadtrathes hatte nämlich der Burggraf und die übrigen zum Lutherthum hinneigenden Beamten ihre Stelle aufgeben müssen und der Katholik Zdenko Leo von Rožmital war wieder Oberst-Burggraf geworden. Zdenko hatte aber nicht bloß unter den Neuerern sondern auch unter den Katholiken viele Feinde, die ihn wegen seiner hohen Stellung beneideten und nicht zu mächtig werden lassen wollten. Die größte Schwierigkeit aber bot wie bei den früheren Verhandlungen in den Jahren 1448 und 1502 die Rückgabe der geraubten Kirchengüter und die Lösung der Einkommenfrage für das wieder zu besetzende Erzbisthum. Weder die katholischen Herren, welche viele Kirchengüter von Kaiser Sigismund zum Pfande erhalten hatten, noch die Utraquisten waren geneigt, auf ihre Vortheile zu verzichten. Deshalb blieb die Gesandschaft der Böhmen, welche unter Führung Zdenkos und Pašeks endlich zum Legaten Campeggio nach Ofen gesandt worden war, ohne Erfolg. Die Abgesandten wollten die von dem Legaten zur Sicherheit ihrer katholischen Lehre geforderten Erklärungen nicht unterzeichnen und kehrten daher unverrichteter Dinge nach Prag zurück[1]). Um sich selbst zu entschuldigen, schoben sie die Schuld des Mißlingens der Unterhandlungen auf die Habsucht des Legaten, der für die Ausstellung der Einigungsbulle allzuhohe Summen gefordert haben soll. Das erwogen sie aber nicht, wie viele Auslagen dem Legaten die Verzögerung der Gesandschaft, die mehr als ein Jahr hinausgeschoben worden war, verursacht hatte[2]).

Dadurch, daß sie im Schisma verharrten, verloren die Utraquisten das Recht, im Namen der wahren Religion die andern Parteien zu verfolgen. Dennoch setzte Pašek nach seiner Rückkehr in Prag seine Politik fort. Mit Gewalt sollte der Altutraquismus aufrecht erhalten, und die Neuerer entweder verdrängt oder durch Unterwerfung unter seine Herrschaft genöthigt werden. Der Erfolg war gering. Die Rührigkeit seiner Gegner vereitelte den Erfolg seiner Maßnahmen. Der Oberst-Burggraf Zdenko unterstützte ihn nach Kräften, aber auch er schuf sich durch seine Habsucht und rücksichtslose Herrschgier gefährliche

[1]) Tomek, D. P. X, 577—579.

[2]) Vergleiche den Brief des Legaten bei Theiner, Monumenta historica Hungariae II, 708. Beschuldigungen bei Bartoš, 184, vgl. 189. Zu den Bemühungen des Papstes, die Einheit herzustellen vgl. Baronii annales tom. XXXI Parisiis 1830 454 ff.

Gegner. Sein Angriff auf die Besitzungen der Rosenberge trug ihm die Feindschaft dieses mächtigen Geschlechtes ein. Das ganze Land, sowohl der Adel als die Städte, theilte sich in zwei Parteien, von denen die eine auf Seite der Rosenberge, die andere auf Seite Zdenkos stand. Ein offener Krieg zwischen beiden schien unvermeidlich[1]).

Alles gerieth in Verwirrung und dem schwachen König, der noch dazu von den Türkenkriegen ganz in Anspruch genommen wurde, entglitten immer mehr die Zügel der Regierung. Dies zeigte sich am meisten in der Angelegenheit der aus Prag verbannten Priester und Laien. Der Primas Johann Pašek hatte bei Gelegenheit seiner Anwesenheit in Ofen den König um ein strengeres Decret gegen die Ausgewiesenen ersucht. Der Erzbischof von Gran und andere königliche Räthe hatten ihn dabei wirksam unterstützt. Die Ausgewiesenen sollten nicht nur nicht mehr nach Prag zurückkehren dürfen, sondern auch Böhmen überhaupt verlassen müssen. Das Schriftstück war geschrieben, es fehlte nichts mehr daran als das königliche Siegel. Da eilten zwei Vertreter der Verbannten Hlawsa und Schorf noch rechtzeitig nach Ungarn zum Könige und erwirkten, dass dieses Strafdecret niemals veröffentlicht wurde[2]). Pašek ließ sich dadurch von seiner Politik nicht abbringen. Verbannungen, Einkerkerungen und noch schwerere Strafen gegen die Andersgläubigen und politischen Gegner nahmen kein Ende[3]). Johann Hlawsa und Wenzel Daniel eilten zum zweitenmale zum König nach Ungarn, betheuerten ihm noch einmal ihre Unschuld an den ihnen zur Last gelegten Verbrechen und baten ihn um Schutz gegen den hartherzigen Primas. Auf Fürsprache der Königin entschloss sich Ludwig, dem Stadtrathe von Prag zu schreiben und die Wiederaufnahme der Gefangenen in die Stadt zu verlangen bis zu einer neuen und gerechteren Untersuchung ihrer Sache[4]). ‚Wir wünschen', schrieb der König, ‚dass alle diese Uneinigkeiten und Streitigkeiten durch einen gütlichen Ausgleich und durch friedliche Unterredungen beider Theile unter einander ausgeglichen werden, und wenn das nicht gelingt, so werde er selbst dieselben durch einen gerechten Richterspruch entscheiden'. Bis dahin sollten die Verbannten im friedlichen Genusse ihrer Güter verbleiben. Die Briefe wurden dem Rathe mitgetheilt und mit Berufung auf die frühere

[1]) Tomek, D. Pr X, 583. 586 ff.
[2]) Bartoš, Kronika 186.
[3]) Bartoš, 190 ff.
[4]) Die Briefe bei Bartoš, 203 f.

gegentheilige Verordnung des Königs abgelehnt[1]). Die Gegner nahmen daraus Anlass, die Altutraquisten und Katholiken als Gegner des Königs zu verdächtigen. Ihr ferneres Verhalten war geeignet, diesen Verdacht zu bestärken. Auf Betreiben der Rosenberge berief der König einen Landtag nach Kolin. Zdenko Leo von Rožmital suchte den Landtag mit allen Kräften zu verhindern. Als ihm das nicht gelang, und der König bei seinem Entschluss beharrte, berief Zdenko seine Anhänger zu einem Gegenlandtag nach Kuttenberg. Fürst Karl von Münsterberg, eine große Zahl Ritter und Herren folgten mit den Pragern dieser Einladung. Am zweiten Tage nach ihrer Zusammenkunft schickten sie eine Gesandschaft nach Kolin mit der Nachricht, dass auch sie nur zum Besten des Königs sich versammelt hätten und sich gemeinsam mit ihnen an den Berathungen betheiligen wollten. Die Stände in Kolin nahmen zwar die Beglaubigungsschreiben der Abgesandten entgegen, verschoben aber ihren Empfang, bis sie ihre Beschlüsse gefasst hatten. In derselben sprachen sie sich für eine Stärkung der Königsmacht aus, damit wieder Ordnung werde im Lande. Dann ließen sie die Gesandten des Kuttenberger Tages vor, verwarfen aber ihren Vorschlag einer gemeinsamen Berathung[2]). Den aus Prag verbannten Gegnern Pašeks versprachen sie ihre Unterstützung und trennten sich mit dem Gelöbnisse, in der Treue gegen ihren König einig bleiben zu wollen (12. Nov.). Der Landtag in Kuttenberg hatte sich wahrscheinlich schon früher aufgelöst. Die Vertreter der Städte in Kolin bemühten sich erfolglos um eine Aussöhnung der Ausgewiesenen mit den Pragern. Die Folge davon war, dass die königlichen Städte, deren Vertreter in Kolin gewesen waren, sich noch mehr von Prag trennten und ihre eigenen Wege einschlugen. Hlawsa ließ sich nicht entmuthigen. Von Mg. Brikci begleitet, eilte er zum drittenmale zum König nach Ungarn und zugleich mit ihm kam die Nachricht dahin von der Unbeugsamkeit der Prager und neuen Strengheiten gegen ihre Gegner. Auch die Frauen und Kinder der Verbannten waren aus der Stadt ausgewiesen worden und hatten alle ihre Habe verkaufen müssen. Auf diese Nachricht hin wandte sich König Ludwig noch einmal an die Stadträthe und die Bürgerschaft der Altstadt Prag (11. Jänner 1526) mit dem strengen Befehl, die Ausgewiesenen wieder in die Stadt aufzunehmen und ihren Frauen,

---

[1]) Bartoš, 205 f.
[2]) Bartoš, 207.

wenn sie die Stadt schon verlassen hätten, die Rückkehr zu gestatten. Der Brief hatte keinen andern Erfolg, als dass die Räthe mit der Ausweisung der Frauen nicht so sehr sich beeilten; ihr Verhalten gegen die Bürger änderten sie nicht[1]). Es war das die letzte That des gutmüthigen Königs zugunsten der Verbannten. Die Türkengefahr wurde immer drohender und nahm all seine Sorge in Anspruch. Auch an sein Königreich Böhmen wandte er sich um Hilfe. Allein die Uneinigkeit der Stände verzögerte die Absendung der Hilfstruppen. Bevor das böhmische Heer sich mit den Truppen des Königs vereinigen konnte, kam es zur Schlacht bei Mohacs. Das christliche Heer erlag der Übermacht der Türken und der König kam auf der Flucht um (29. August 1526). In Prag erhielt der Herzog Karl von Münsterberg erst am 9. September Kunde von dem Tode des Königs. Graf Zdenko soll bei der Nachricht hievon, welche ihm am 11. September durch den königlichen Secretär Zabka nach Blatna gesandt wurde, ausgerufen haben: ‚Da haben wir's! wohin kommen wir mit all diesen Secten und Irrlehren! Gott der Herr läfst wegen unserer Sünden Trauer und Heimsuchungen über uns kommen, denn wir können uns nicht entschuldigen'[2]).

Die Wahl eines neuen Königs war die nächste Sorge der Parteien. Die maßvolle und kluge Haltung Ferdinands trug schließlich über die andern Bewerber den Sieg davon. Am 23. October 1526 wurde Ferdinand vom Wahlausschusse in der Wenzelscapelle auf dem Hradschin zum König gewählt. Er versprach den Ständen, die Compactaten zu halten und dafür zu sorgen, ‚dass sie wieder ihr früheres Ansehen erlangen und dass sie auch in der That beobachtet würden'. Er werde trachten die Bestätigung derselben vom heiligen Stuhle zu erlangen, auch wolle er sorgen, dass für Böhmen und Mähren ein geeigneter Erzbischof gewählt werde und Ausländer zu diesem Amte nicht befördert würden[3]). Es war ihm ernst mit diesem Gelöbnis. Das beweist die Geschichte seiner Regierung. Ferdinand stand im vierundzwanzigsten Jahre, als er die Regierung antrat. Schon damals glänzte er als ein Monarch mit ausgezeichneten Geistesgaben, voll Mannesmuth, Thatkraft und Klugheit. Er besaß ausgebreitete Kenntnisse und einen festen unbeugsamen Willen. Dem Charakter nach

[1]) Bartoš, 209—118.

[2]) Palacky, Geschichte von Böhmen V. 2. 580 f.

[3]) Vgl. die dem Landtage 1528 vorgelegte Urkunde in Sněmy české I. 272 f.

etwas reizbar und im Ehrenpunkte empfindlich, wusste er sich doch zur rechten Zeit zu beherrschen[1]). Er war in Spanien erzogen worden und hatte sich daselbst eine feste und unter keinen Umständen wankende katholische Gesinnung angeeignet. Die Anhänger Luthers hofften im Anfange Ferdinand für ihre Sache gewinnen zu können und ließen es auch nicht an Versuchen fehlen, den jungen Erzherzog von der Nothwendigkeit eines Krieges gegen die Pfaffen zu überzeugen[2]). Seine Milde und Gerechtigkeitsliebe wird auch von den Andersgläubigen gepriesen. ‚Diesem König', schreibt der gleichzeitige Prager Chronist Bartoš, ‚gieng der Ruf voraus, dass er die Gerechtigkeit liebe und Unrecht hasse. Deshalb wollten viele Böhmen nichts von ihm wissen, besonders jene, denen Gerechtigkeit und eine gute Ordnung nicht lieb war; aber den Guten, den Edlen und nach der Gerechtigkeit Dürstenden war er sehr willkommen. Sie wagten kaum mehr ihr Haupt zu erheben, wegen der vielen Ungerechtigkeiten, welche sie zu ertragen hatten. Viele waren gewohnt, einen Herrn zu haben, der alles erlaubt, was sie nur wollten und ihnen keine Hindernisse in den Weg legte; er sollte nur dem Namen nach König sein, nicht auch in der That und Wahrheit. Auf diese Weise ist Böhmen aus Hunger nach der Gerechtigkeit beinahe ganz schwach geworden und ist jetzt dem Untergang nahe'[3]). Dieses Lob verdiente sich Ferdinand durch sein Verhalten in der Prager Frage, welche ihm sein Vorgänger ungelöst als Erbe hinterlassen hatte. Ferdinand stellte sich gleich vom Anfang an auf den Standpunkt unparteiischer Gerechtigkeit und verlangte geradeso wie sein Vorgänger eine gewissenhafte Untersuchung der Anschuldigungen gegen die Verbannten. Diese Stellungnahme wurde ihm dadurch erleichtert, dass Zdenko Leo von Rožmital und der Primas Pašek lange gegen seine Wahl zum Könige thätig gewesen waren und zuletzt von allen sich für Ferdinand entschieden hatten. Sie hatten überdies am meisten die Schwäche des früheren Königs zu benützen gesucht, um ihre eigene Macht zu erhöhen. Schon aus diesem Grunde war Ferdinand gegen sie. Er wollte ein wahrer König sein und darum auch die Macht und die Gewalt eines Königs besitzen und ausüben. Gleich auf dem Krönungslandtage erhob er kräftig Einsprache gegen einige Artikel, welche ihm die Stände als Wahl-

---

[1]) Tomek D. Pr. X. 43.

[2]) Janssen-Pastor, Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgange des Mittelalters II. 1897. S. 103. 108.

[3]) Kroniká Pražská 231.

bedingungen vorgelegt hatten und verlangte eine bessere Fassung derselben[1]). Die Verschuldung der Krone und die Wirren in Ungarn legten ihm große Vorsicht auf. Der Oberst-Burggraf Zdenko und der Primas von Prag blieben noch längere Zeit im Besitze ihrer Macht. Im Vertrauen auf die katholische Gesinnung des Königs glaubte er umso rücksichtsloser gegen die Secten in Prag vorgehen zu dürfen. Den Antrag des neuen Königs, die Verbannten zu einer freundschaftlichen Besprechung zurückzurufen, verwarf der Primas mit dem Hinweis auf jenen Brief des Königs Wladislav, worin die Verbannung der Genannten bestätigt wird. Der Einsiedler Mathias war von Cahera wegen seiner kühnen Predigten gegen den Administrator noch vor der unglücklichen Schlacht bei Mohacs gefangen gesetzt worden[2]).

Nun ließ er ihn zwar frei, aber nur unter der Bedingung, dass er noch vor Sonnenuntergang die Stadt verlasse[3]). Noch strenger verfuhr der Primas Pašek mit Nicolaus Břetenař, der Witwe Clara und einer gewissen Martha von St. Clemens, welche die Ostercommunion nicht empfangen wollten. Sie wurden vor den Stadtrath gerufen und zum Feuertode verurtheilt[4]). Ihre Standhaftigkeit und schwärmerische Begeisterung auf dem Scheiterhaufen erregte Bewunderung und entflammte den Zorn gegen den Bürgermeister und seinen Freund Cahera. Das Volk verherrlichte sie als Martyrer für die Wahrheit Gottes und Christi. Jedermann wusste, dass unter dem Deckmantel der Religion politische Motive verborgen waren. Man wollte die Gegenpartei vernichten, um sich gegen den König halten zu können. Dem katholischen König war dadurch seine Stellung sehr erschwert. Er konnte nur herrschen, wenn er auch die Macht und das Ansehen eines Herrschers erlangte; andererseits waren es gerade der katholische Burggraf und der utraquistische Primas, welche am meisten dieser Vermehrung der Königsmacht entgegen waren. Anhänger der Neuerungen dagegen waren genöthigt zum König Zuflucht zu nehmen und sich auf ihn zu stützen, um Gerechtigkeit zu erlangen. Die Drohpredigten des Administrators Cahera und seiner Priester waren nicht geeignet, die Gemüther zu beruhigen[5]). Als der neugewählte König 1527 in der Prager Schlosskirche feierlich gekrönt worden war, über-

[1]) Rezek, Geschichte der Regierung Ferdinands I. in Böhmen. I. 134-141.
[2]) Bartoš 173.
[3]) Bartoš 232.
[4]) Bartoš, 243—253. Winter, Život církevní 87.
[5]) Tomek D. Pr. XI. 64.

gab er vor seiner Abreise dem Burggrafen Zdenko Leo und den Herren Johann von Wartemberg, Sebastian von Weitmühl und dem Ritter Heinrich Hlozek, den Vorständen der böhmischen Kammer, den Befehl, dass zum Feste der heiligen Reliquien (8. Mai) alle Streitigkeiten in Prag gütlich beigelegt würden. Wenn das nicht möglich sei, so solle man warten, bis er zurückkehre und einen gerechten Richterspruch fälle [1]). Der Friedensvertrag kam nicht zustande, Cahera und Pašek fuhren fort, Brüder und andere Häretiker einkerkern zu lassen und einem peinlichen Gerichtsverfahren zu unterwerfen [2]). Vielleicht hofften sie durch diese Strenge sich die Gunst des katholischen Königs zu verdienen. Es war eine arge Selbsttäuschung.

Nach glücklicher Vollendung seines Feldzuges gegen Johann Zapolya in Ungarn kehrte Ferdinand gegen Ostern 1528 wieder nach Prag zurück, um von den Ständen Hilfe gegen die drohende Türkengefahr zu erbitten [3]). Während des Landtages, welcher zu diesem Zwecke berufen worden war, nahm sich der König auch der Ausgewiesenen an. Weil der Vorschlag auf friedlichen Ausgleich nicht zum Ziele geführt hatte, verwies der König die Angelegenheit vor den Richter [4]). Johann Hlawsa und Mg. Wenzel Daniel, die Vornehmsten unter den Verbannten, sollten unter dem Schutze des königlichen freien Geleites nach Prag kommen, um hier ihre Sache in eigener Person zu vertreten. Sie bemühten sich durch Zeugen ihre Unschuld an den ihnen zur Last gelegten Verbrechen zu beweisen. Alle ihre Bemühungen scheiterten an dem Widerstande des Primas Pašek, welcher, um die Aufmerksamkeit von diesem Handel abzulenken und dem König seinen Eifer für den Glauben zu zeigen, die Deutschen Georg Flaschner und Wenzl Gürtler wegen ihrer lutherfreundlichen Gesinnung gefangen nehmen und verbrennen ließ [5]). Eine gerechte Entscheidung war also nicht möglich, so lange Pašek Primas blieb. Um ihn zu entfernen, hob Ferdinand die im Jahre 1518 geschlossene Vereinigung der Alt- und Neustadt Prag auf und ließ für beide Städte eine eigene Vorstehung wählen. Pašek fand jetzt nicht mehr die nothwendige Stimmenzahl und musste darum aus dem Stadtrathe ausscheiden [6]). Seine Partei blieb noch lange sehr einflussreich,

---

[1]) Chronik von Prag, Ausg. Höfler (Prag 1859) 220.
[2]) Bartoš, 257.
[3]) Buchholtz, Geschichte der Regierung Ferdinands I. III. 255.
[4]) 9. Juli 1528 bei Bartoš, 276.
[5]) Tomek, D. Pr. XI. 66.
[6]) Tomek, D. Pr. XI. 67 f.

und Cahera war noch Parteiführer. Bei den Verhandlungen sprach Pašek gegen die Zulassung der Verbannten und gegen einen friedlichen Ausgleich[1]). Cahera hielt flammende Reden und streute den Samen der Uneinigkeit und Entzweiung unter die Bevölkerung, schmähte und verunglimpfte seine Gegner und war bemüht, noch in letzter Stunde die Rückkehr der Verbannten zu verhindern. Ferdinand weilte gerade in Budweis, wo sich die Stände am Feste des hl. Kilian zum Landtage versammelt hatten. Viele Abgeordnete klagten bitter über Caheras Vorgehen, so dass der König mit aller Strenge einzuschreiten beschloss. Er schrieb an den Rath der Altstadt Prag, erinnerte sie an seine früheren Mahnungen und Briefe, allen Priestern die aufrührerischen und aufwiegelnden Reden und Predigten zu verbieten und gebot ihnen nun endlich entschieden und für immer derartige Dinge abzustellen. Sogleich, nachdem sie diesen Brief erhalten, sollten sie Cahera vorrufen und ihn noch am selben Tage aus der Stadt gehen heißen. Innerhalb sechs Tagen soll er das Königreich Böhmen verlassen und nach vierzehn Tagen nicht einmal mehr in einem zu Böhmen gehörigen Lande wohnen dürfen[2]). So musste dieser Mann, der vor allem seinem Ehrgeize gedient und die Religion und die Würde eines Administrators zu einem Werkzeuge seiner selbstsüchtigen Pläne herabgewürdigt hatte, den Schauplatz seiner Thätigkeit verlassen und ins Elend wandern. Er zog nach Meißen, wurde aber von dem katholischen Markgrafen Georg aus dem Lande gewiesen und begab sich dann nach Nürnberg, wo er in Schwabach und später in Ansbach Wohnung nahm. Da vergaß er ganz und gar die strengen Artikel, welche er in Prag gegen die Anhänger Luthers verfasst hatte; 1531 gab er sein Priesterthum auf und trat in den Ehestand. Am 12. April 1545 schied er aus dem Leben und ließ eine trauernde Witwe und fünf Kinder zurück[3]). Auf einer Versammlung der utraquistischen Priesterschaft im Karlscolleg wurden Mg. Gallus aus Wittingau, Prediger an der Bethlehemskapelle, und der Pfarrer von Leitmeritz Wenzel zu Administratoren gewählt[4]). Nun begannen endlich in beiden Städten die Verhandlungen mit den Ausgewiesenen, welche ihre Unschuld nach Kräften zu beweisen suchten und von der Gemeinde wieder als vollberechtigte Bürger anerkannt zu werden ver-

[1]) Bartoš, 291—305.
[2]) Bartoš, 306.
[3]) Tomek, D. Pr. 87. 88.
[4]) Borový, Akta konsistoře utrakvisticke 45—47.

langten. Gegen einige erhob der Rath der Altstadt Einwendungen wegen ihrer Hinneigung zu den Pikarden. Sie mussten sich deshalb vor den Administratoren im Karlscolleg einer Prüfung in Glaubenssachen unterziehen. Darunter war auch der Chronist Bartoš. Die Administratoren machten ihnen die Prüfung sehr leicht. Nur ganz im allgemeinen fragten sie sie über die zwölf Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses und über das Altarssacrament, ohne auf die Unterscheidungslehren einzugehen und begnügten sich mit sehr zweideutigen und oberflächlichen Antworten[1]). Wie sehr die Neuerer diesen Sieg feierten und von welcher Bedeutung er für sie war, beweist das letzte Capitel der Prager Chronik. Nicht lange nach demselben musste auch der Oberst-Burggraf Zdenko Leo sein Amt niederlegen und Pašek musste in die Verbannung wandern[2]). Der Sieg der Anhänger Luthers und der Brüder war vollständig. Sie waren nun wieder im Besitze ihres früheren Ansehens und setzten ihre Politik fort, unter dem äußern Scheine des Utraquismus im ganzen Königreich Anhänger zu werben und so nach und nach die Mehrheit im Consistorium und in der Ständevertretung zu erlangen, um alles nach ihrem Wunsche umgestalten zu können. Darum waren die Katholiken dem Könige nicht sehr hold. Sie klagten über Zurücksetzung und Vernachlässigung der katholischen Barone, ganz besonders aber über die Zurücksetzung Leos von Rožmital und der Rosenberge, und über allzugroße Vernachlässigung der katholischen Religion[3]). Diesem Umstande und dem Priestermangel schrieben sie die schnelle Ausbreitung des Lutherthums und der übrigen protestantischen Secten zu.

Das weitere Fortschreiten des Lutherthums im Königreiche zu schildern, liegt außerhalb des Rahmens dieser Abhandlung, die nur zeigen sollte, wie der Protestantismus in der Gestalt des Lutherthums gleich nach seinem Erscheinen in Böhmen eindrang und den Utraquismus zu zersetzen begann. Welche Macht die Reformation schon nach einigen Jahren erreichte, beweist das Verhalten der Städte und Herren im schmalkaldischen Kriege, in dem fast ganz Böhmen gegen den König auf Seiten der Schmalkaldener stand.

---

[1]) Bartoš, 321—329.

[2]) Tomek, D. P. XI. 98. 100.

[3]) Friedensburg, Nuntiaturberichte I. 4. 331—335.

Die angeblich laxe Reuelehre des Duns Scotus.

Von P. **Parthenius Minges** O. F. M.

In verschiedenen Büchern protestantischer Theologen unserer Zeit wird die Reuelehre des Scotus arg entstellt und verdächtigt. Man behauptet, Scotus trage Pelagianismus und rein äußerliche Werkheiligkeit vor, er lehre sogar, dass das Sacrament den Menschen rechtfertige ohne jede gute Regung von dessen Seite. So sagt unter andern Dieckhoff, die scholastische Auffassung über die unvollkommene Reue verlange nur ‚vorübergehende Ansätze zur Reue ohne wirkliche Sinnesänderung'[1], die von den Scholastikern geforderte Reue sei ‚so gut wie keine'[2]; dies alles aber gelte in erster Linie von der Attritionslehre des Scotus und seiner Schule, da ja Scotus ‚die laxeste Ansicht von der bei bloßer attritio durch das Bußsacrament zu erlangenden Sündenvergebung' vertrete[3]. — Es ist deshalb angezeigt, diese schweren Anklagen gegen einen so berühmten Theologen wie Scotus auf ihre Wahrheit näher zu prüfen. Im nachfolgenden sollen speciell die Vorwürfe kurz beleuchtet werden, welche Adolf Harnack und Reinhold Seeberg der Reuelehre des Scotus inbezug auf Laxismus machen. Die von Harnack erhobenen ungerechten Beschuldigungen finden sich in dessen Dogmengeschichte, 3. Bd. 1890, die von Seeberg in ‚Abhandlungen Alexander von Öttingen zum siebenzigsten Geburtstag gewidmet von Freunden und Schülern' (München, 1898. S. 171—195: Die Bußlehre des Duns Scotus) und im

[1]) Dieckhoff, Der Ablassstreit dogmengeschichtlich dargestellt. Gotha 1886. S. 21.

[2]) AaO. S. 24. [3]) AaO. S. 19.

wesentlichen fast wörtlich wieder in dem Werke desselben: ‚Die Theologie des Johannes Duns Scotus‘ (Leipzig, 1900. S. 321 ff. 407 ff.). Unsere Arbeit liefert somit einen Beitrag zur Kritik beider Bücher. Im nachstehenden wollen wir hauptsächlich den an erster Stelle citierten Artikel Seebergs berücksichtigen, weil daselbst die Lehre des Scotus am ausführlichsten vorgetragen wird. Zugrunde gelegt ist die neue Pariser Ausgabe der Werke des Doctor subtilis, namentlich der im Jahre 1894 erschienene 18. Band derselben.

Zuvor wollen wir kurz diejenigen Erfordernisse besehen, welche Scotus in Wirklichkeit an die Reue stellt. Dieselben finden wir wohl am besten und prägnantesten dargelegt in seinem größeren Sentenzencommentar (Opus Oxoniense)[1]) Sent. IV. dist. 20. qu. un. Daselbst behandelt er die Frage, ob die in der Todesstunde erfolgende Buße noch zum Heile giltig sei. Er sagt hierüber n. 3: ‚Betreffs dieser Frage stehen zwei Schlussfolgerungen zur Genüge fest, nämlich 1. dass wahre Buße (poenitentia vera), sei es die innere allein, sei es die äußere mit dem Empfange des Bußsacramentes verbundene, zum Heile auch in der Todesstunde hinreicht‘. Er bemerkt also bereits hier wie noch mehrmals in dieser Quästion, dass nicht bloß bei der innern oder außersacramentalen Rechtfertigungsweise, sondern auch bei der äußern, welche durch das Bußsacrament geschieht, wahre Buße oder Reue genügt und — wie sich aus dem Zusammenhang ergibt — auch vorhanden sein muss. — 2. steht fest, ‚dass die Buße, welche in der Todesstunde (in extremis) geschieht, kaum eine wahre, zum Heile hinreichende Buße sei, da es schwer ist, alsdann eine wahre Buße zu haben‘.

Nun begründet er den ersten Satz: Aus den bei dem Lombarden (l. 4 dist. 20) angeführten Stellen erhellt, dass Gott stets die Macht hat, auch im Tode noch diejenigen zu belohnen, die er will. Weil also eine fruchtbringende Buße nicht das Werk des Menschen, sondern das Werk Gottes ist, so kann Gott dieselbe einflößen, wann immer seine Barmherzigkeit es will[2]). Hier ist mit nackten, unzweideutigen Worten gesagt, dass wahre und fruchtbringende

---

[1]) Wenn nichts weiteres bemerkt wird, ist im nachstehenden immer dieses Werk gemeint.

[2]) Deus semper potens est, etiam in morte praemiare, quibus placet. Cum ergo opus sit non hominis, sed Dei, fructuosa poenitentia, inspirare potest eam, quandocumque vult sua misericordia. Sent. IV. dist. 20 quaest. unic. n. 3.

Buße nicht das Werk des Menschen ist, sondern von Gott herrührt, der den echten Bußgeist verleiht, wie es ihm gefällt. Schon dieser Satz allein beweist, dass Scotus dem Pelagianismus fern steht. Die Worte ‚wahre Buße ist das Werk Gottes usw.‘ finden sich bei Petrus Lombardus, und dieser entnahm sie wiederum dem heiligen Augustin; Scotus führt sie ohne weitere Bemerkung an und folgt hiemit der Anschauung derselben. Scotus fügt dann hinzu, dass der Todkranke noch geradeso wie jeder andere Büßer die Gnade und sein Heil erlangen könne, sei es durch die rein innere oder außersacramentale Buße, welche ‚per modum meriti de congruo‘ den Menschen zur Rechtfertigung ‚disponiert‘, sei es durch das Bußsacrament, welches ‚per modum sacramenti‘ die Rechtfertigung bewirkt. Die innere Buße oder Reue, die der Mensch vor der Rechtfertigung erlangt hat, ist also nach Scotus nur eine Disposition per meritum de congruo, ein Verdienst im weiteren Sinne des Wortes, erzeugt aus sich die Rechtfertigung nicht, verdient sie auch streng genommen nicht.

Scotus beweist dann die zweite Thesis, dass es nämlich auf dem Sterbebette schwer sei, wahre Buße zu thun.

1. Dies ist schwierig, weil in der Todesstunde der Gebrauch des freien Willens oder der freie Gebrauch der Vernunft und des Willens durch Furcht und Schmerz gehemmt ist. Soll der Act des Missfallens über die Sünde zur wahren Buße genügen, sei es zur rein inneren Buße, sei es zum würdigen Empfange des Sacramentes, so ist freier Gebrauch der Vernunft und des Willens erforderlich. Wenn auch die Furcht vor dem Tode und der Schmerz der Krankheit den freien Gebrauch von Verstand und Wille nicht ganz aufheben, so schwächen sie doch den vollen Gebrauch derselben, so dass das zur wahren Buße genügende Missfallen über die Sünde kaum vorhanden sein wird [1]).

2. In n. 5 führt er den zweiten Grund an: ‚Wenn das Missfallen über die Sünde gelten und geordnet sein soll, so muss es auch gehörig „circumstantioniert“ sein (d. h. die nothwendigen Bedingungen haben), namentlich in Bezug auf den Zweck und das principale active Princip, d. h. es muss freiwillig sein wegen

[1]) Sed multum impedit, et per consequens remissius et imperfectius usus intellectus et voluntatis tunc potest haberi, qui vix sufficit ad displicentiam sufficientem et requisitam ad veram poenitentiam (l. c. n. 5).

Gott (ut scil. sit voluntaria propter Deum). Es ist aber schwer, alsdann einen derart beschaffenen Act zu haben. Denn wer bis dahin unbußfertig war, scheint dann das neue Missfallen nicht aus sich selbst zu hegen, sondern nur aus Furcht vor der bevorstehenden Strafe. Es ist zu befürchten, dass er, falls er noch der Strafe fernstünde, aus sich selbst kein Missfallen an der Sünde hätte, wie er ja auch zuvor keines empfunden hat. Es scheint ja wenigstens etwas einfachhin Unfreiwilliges die Ursache dieses Missfallens zu sein; es scheint nämlich die Erwartung des Todes die Ursache desselben zu sein. Diese ist jedoch unfreiwillig. So geschieht es auch nicht ganz und gar freiwillig, wenn jemand seine Ware ins Meer wirft, sofern er das nur thut, um einer Gefahr zu entgehen. Was aber nur unfreiwillig geschieht, ist einem andern nicht besonders angenehm, weil es ja nicht vornehmlich aus Liebe zu ihm geschehen zu sein scheint. Diesen Grund berührt auch Augustin, wenn er im Texte (bei Lombardus) sagt: Man muss den Richter nicht bloß fürchten, sondern auch lieben; um die begangenen Sünden tilgen zu können, verlangt er freiwillige Entschließung, nicht Nöthigung, er fordert Liebe, nicht Furcht. Deshalb soll der Büßer nicht die Strafe fürchten, sondern für dessen Ruhm besorgt sein'. — Noch schöner lautet die Parallelstelle in dem kleinern Sentenzencommentar des Scotus: ‚Außerdem muss das Missfallen und das Verabscheuen der Sünde, worin ja die innere Pein dem Wesen nach besteht, um gebürend, verdienstlich und deshalb für das Heil genügend sein zu können, auch mit bestimmten ‚Circumstantien' ausgestattet sein, besonders hinsichtlich des Zweckes, d. h. man muss deshalb Schmerz empfinden, weil die Sünde eine Beleidigung Gottes ist und von dessen Liebe trennt. Um diese Liebe zu Gott wieder zu erlangen, straft der Mensch an sich selbst die Sünde durch ein derartiges Missfallen, weil sie gegen denselben verstieß; nicht aber deshalb soll er Schmerz empfinden, weil er die ewige Strafe und das äußerste Gericht fürchtet. Aber alsdann ist es sehr schwer, ein solches Missfallen oder eine solche Reue und inneren Schmerz aus Liebe zu Gott zu hegen, weil man dann nur wegen der Strafe besorgt ist'[1]).

---

[1]) Praeterea displicentia et detestatio peccati, quae est essentialiter poena interior, ad hoc, quod sit debita et meritoria, et per consequens sufficiens ad salutem, oportet, quod determinetur certis circumstantiis et maxime circumstantia finis, ut scilicet ideo doleat, quia peccatum suum est offensivum Dei et divisivum ab amore ejus, propter quem amorem Dei recuperandum punit in se peccatum per

Mit diesen Worten ist die sogenannte ‚Galgenreue‘, welche, wie Seeberg meint, nach der Lehre des Scotus genügen soll, ausdrücklich als unzureichend erklärt; dieselbe sei ja kaum ein freiwilliger Act, geschweige denn, dass sie der Liebe zu Gott entspringt; die Liebe zu Gott hingegen müsse Motiv sein, wenn die Reue Gott angenehm sein und etwas nützen soll.

3. Ein weiterer Grund, weshalb die Buße auf dem Sterbebette nicht viel tauge, besteht darin, dass der durch fortgesetzte Sünde erlangte Hang zum Sündigen den Menschen von einem Act der Reue zurückhält. Die zeitlichen Güter, an denen der Mensch all seine Lust hatte, umgeben ihn noch wirklich oder halten doch seine Phantasie gefangen, treiben ihn an, dieselben unordentlich zu lieben, und verursachen dadurch große Schwierigkeit, jenes große Missfallen über die Sünde zu haben, welches zu einer genügenden Disposition zum Zwecke der Tilgung der Schuld gehört.[1])

4. ‚Je weniger jemand Herr seines Handelns ist, desto intensiver muss das Missfallen sein, wenn es als Disposition zur Tilgung der Schuld genügen soll. Der Todkranke ist aber über sich selbst umso weniger Herr, als er gar nicht mehr die Fähigkeit hat, eine Sünde im äußern Werk zu begehen. Es würde also nach der stricten Gerechtigkeit bei ihm zum Zwecke der Rechtfertigung ein intensiverer Act des Missfallens erforderlich sein als zur Rechtfertigung eines Gesunden. Nun aber kann er kaum mehr einen intensiven Act setzen. Deshalb sagt Augustin, es sei etwas Großes, wenn Gott jemanden — falls es einen solchen überhaupt gibt — wahre Buße einflößt, da kaum oder niemals jemand eine dispositio de congruo hat, auf Grund welcher ihm dieselbe eingeflößt wird‘[2]). Hiemit lehrt Scotus im Hinblick auf Augustin wiederum ausdrücklich, dass Gott es ist, der

talem displicentiam, quod fuit contra illum, et non ideo doleat, quod timet poenam aeternam et judicium extremum. Sed tunc difficillimum est sibi habere talem displicentiam vel poenitentiam et dolorem interiorem propter amorem Dei, quia tantum sollicitatur de poenis. Report. IV. dist. 20 n. 5.

[1]) Delectabilia praesentia . . ex vehementia habitus continuati multum inclinant ad se inordinate amanda, et per consequens magnam faciunt difficultatem ad habendum *magnam displicentiam* de eis, ad hoc, ut sit dispositio sufficiens ad deletionem culpae (l. c. n. 6).

[2]) Ideo dicit Augustinus, quod magnum est, cui Deus tunc inspirat (si quis est) veram poenitentiam, quia vix vel nunquam est, qui habeat dispositionem de congruo, ut cui inspiretur (l. c. n 7).

dem Menschen die Gabe der wahren Buße verleiht. Freilich wird Gott dies an einem solchen verhärteten, zugleich körperlich und geistig so schwachen Menschen nur selten mehr thun, weil derselbe kaum jene disposițio de congruo hat, auf welche hin Gott wahre Buße einflößt. Unter dieser Disposition kann man vielleicht die der außersacramentalen Eingießung der heiligmachenden Gnade vorhergehende Disposition verstehen; dieses ist aber nicht wahrscheinlich, zumal Scotus hier nicht den sonst gewöhnlichen Zusatz macht, ‚welche zur Rechtfertigung genügt‘. Es könnte auch die unvollkommene Reue gemeint sein, welche zum würdigen Empfange des Bußsacramentes gehört; auch diese nennt Scotus, wenn auch seltener, eine dispositio de congruo[1]). Weil aber nach dem Zusammenhange von solchen Kranken die Rede ist, die vor Schwäche kaum mehr einen freien Willensact setzen können und zugleich im Herzen noch an der sündhaften Lust festhalten, so ist hier wohl eine Disposition für die actuelle Gnade gemeint. Scotus will wohl sagen, dass Gott solchen Menschen keine übernatürliche und außergewöhnliche Gnade zur Bekehrung zu verleihen pflegt. Dies wäre gleichsam ein Wunder; aber solche Sünder, welche die Buße und Bekehrung bis auf die letzte Stunde hinausschieben, sind eines solchen Wunders unwürdig, wie es in der Parallelstelle[2]) heißt. Von einem eigentlichen Verdienen dieser Gnade von Seite des Menschen kann hier, wie auch an einigen andern ähnlich lautenden Stellen, keine Rede sein. Es heißt auch nur disp. *de congruo*; mit der Bemerkung, dass wahre Buße das Werk Gottes, nicht des Menschen ist, &c. wird ein Anrecht auf die Gnade förmlich ausgeschlossen.

Scotus fügt nun zwei Corollarien hinzu. Im zweiten gibt er an, wie man einen solchen Kranken zur Buße disponieren soll. ‚Man möge ihm zureden, dass er gemäß seiner Kräfte nach einer geordneten Buße trachte, dass er nämlich ungeachtet des Schmerzes und der Furcht seine Vernunft gebrauche, soviel er nur kann, und sich bemühe, ein freiwilliges Missfallen in Hinsicht auf den gehörigen Zweck, d. h. wegen Gott, zu haben, und dass er ankämpfe gegen die böse habituelle Neigung und Lust zum Irdischen, dass er auch, soviel es ihm nur möglich ist, trachte, Missfallen, wenn auch nur ein kurzes, zu

---

[1]) Deus requirit dispositionem de congruo ad hoc, ut peccatori conferat gratiam per sacramentum (Sent. IV. dist. 14 qu. 4 n. 6.).

[2]) Report. IV. dist. 20 n. 8 ad 2.

hegen[1]). Damit er nicht in Verzweiflung gerathe, soll man ihm die Barmherzigkeit Gottes hervorheben, ihm als Beispiel den Schächer vorhalten, dessen Buße zwar spät war, der aber noch in letzter Stunde Verzeihung erhielt'. Hier ist wiederum ausdrücklich gelehrt, dass der Kranke mit Rücksicht auf Gott über seine Sünden Missfallen haben solle, dass er mit aller Kraft gegen die böse Lust und den Hang zur Sünde reagieren müsse; zugleich wird auf die Barmherzigkeit Gottes hingewiesen. Zuletzt widerlegt Scotus die Einwände, die er nach scholastischem Brauche sich selbst zu Beginn der Quästion machte.

Ad 2. sagt er, es sei bereits schwere Sünde, wenn man sich wissentlich der Seelengefahr aussetze. Deswegen begehe derjenige eine Todsünde, der den Vorsatz habe, sich erst beim Tode zu bekehren. (Nach der Parallelstelle im kleinern Commentar sündigt er schwer, so oft er mit voller Überlegung sich vornimmt, erst auf dem Todesbette die Sünde abzulegen). Auch diese Sünde müsse er geradeso wie jede andere auf dem Sterbelager bereuen. Ist dies etwa Beförderung des Laxismus?

Ad 3. bemerkt er: Allerdings kann der Todkranke nicht mehr äußerlich im Werke sündigen, aber er vermag doch noch innerlich zu sündigen, wenigstens durch Wohlgefallen an den früheren Sünden. Weil er also noch innerlich sündigen kann, könne und müsse er auch über alle seine Sünden ein Missfallen haben; er muss den Willen haben, auch die Werksünde ganz und gar zu fliehen, falls er im Werke noch sündigen könnte, und zwar genügt das Missfallen allein nicht, er muss auch eine äußere Buße auf sich nehmen, muss dazu wenigstens den Willen haben, falls er wiedergenesen sollte. Hiemit wird also ein fester Vorsatz verlangt, sowie Innerlichkeit und Festigkeit der Reue.

Ad 4. schärft er ein, dass eine fruchtbringende Buße erfordert sei. Die Langmuth Gottes gebe an sich dem Menschen keine Veranlassung zur Sünde, sei vielmehr eine Aufmunterung, das göttliche Gesetz zu beobachten aus Liebe zum Gesetzgeber, der gegen die armseligen Menschen so große Barmherzigkeit zeigt, dass er zu keiner Zeit, auch auf dem Todesbette nicht, seine Barmherzigkeit verschließt. Scotus betont hier wiederum, dass der Sünder seinen Blick auch auf

[1]) Nitatur habere displicentiam voluntariam *propter finem debitum, scil. propter Deum*, et renitatur malae inclinationi habitus et delectationum praesentium et laboret ad displicentiam, quantum poterit habere, licet brevem. (Sent. IV. dist. 20. qu. un. n. 7).

die Barmherzigkeit und Güte Gottes richten soll, da die große Barmherzigkeit Gottes gegen die Sünder — und wohl speciell in der Bußanstalt — den Menschen antreiben soll zur größeren Liebe Gottes, nicht aber zum Laxismus.

Ad 5. Hier handelt er von der Buße, die der Priester dem Todkranken auferlegen soll. Er möge ihm sagen: ‚Wenn du gesund wärest, so müsste dir diese oder jene Buße auferlegt werden. Trachte, dieselbe zu verrichten, sofern du mit dem Leben davonkommst. Aber für jetzt bist du in der Hand Gottes, vertraue auf seine Barmherzigkeit! Wenn er dich auch straft, so wird er dich doch barmherzig strafen‘. ‚Sollte aber zu vielem Reden keine Zeit sein, so sei es nicht nöthig, eine specielle Buße aufzugeben, er solle nur den Kranken unterweisen über die Gerechtigkeit des barmherzigen Gottes‘. Hier ist ausdrücklich von einem Priester die Rede, der dem Kranken beisteht und ihm eine Buße aufgibt; deshalb kann gar kein Zweifel bestehen, dass Scotus das Bussacrament im Auge hat, zumal es in der Parallelstelle heißt ‚debet dici ei a *sacerdote absolvente* eum‘[1]). Es versteht sich ja auch von selbst, dass man bei einem Sterbenden, der sich kaum mehr zu einem selbstthätigen Acte aufraffen kann, den ‚leichten und sicheren Weg‘ der Entsündigung einschlägt, d. h. den durch Empfang des Bußsacramentes, nicht den schwereren oder innerlichen, in vollkommener Reue bestehenden. Deshalb gelten alle Anforderungen, welche Scotus in der vorstehenden Quästion an die wahre Reue und Buße stellt, auch, ja sogar in erster Linie, von der zum Bußsacrament nöthigen Reue.

Noch an manchen anderen Stellen zeigt Scotus, dass er durchaus keinem Laxismus huldigt. Es sei nur erwähnt, was er auf die Frage: wie muss man beichten, antwortet. Er sagt: cum displicentia peccati commissi et cum proposito abstinendi a peccato[2]). Also auch hier verlangt er Missfallen an der Sünde und zugleich den Vorsatz, dieselbe fernerhin zu meiden. Es gibt keine würdige Beicht ohne den aufrichtigen und ernsten Willen, in Zukunft nicht mehr zu sündigen, und wenn der Mensch diesen Vorsatz nicht hält, begeht er eine zweifache Sünde, eine Sünde gegen das Gebot, welches er übertritt, und eine Sünde wegen Wortbrüchigkeit[3]).

[1]) Report. l. c. ad 5.
[2]) Sent. IV d. 17 qu. 1 n. 22.
[3]) Poenitens, quotiescumque digne poenitet, obligat se saltem voto ad non peccandum in posterum, quia sine tali proposito non est

Der Sünder muss aber auch die nächste Gelegenheit zur Sünde aufgeben, sonst ist die Beicht wertlos, ja eine neue Sünde, zB. wenn man eine Ehebrecherin bei sich hat und sie nicht ihrem Manne zurückschickt; ebenso derjenige, der ungerechtes Gut nicht restituieren will[1]).

Dazu kommt, dass Scotus einer strengen Auffassung vom Wesen der Todsünde huldigt. Er lehrt, es sei schwere Sünde, wenn man sich mit voller Überlegung und freiem Willen bei der Ergötzung über etwas Unerlaubtes aufhält, umso mehr, wenn man derartiges wünscht und anstrebt. So sei es bereits Todsünde, wenn man freiwillig und mit Überlegung sich über etwas Unkeusches oder über den Tod seines Feindes freut[2]). Nun, wohl die meisten Menschen haben infolge der angeborenen Concupiscenz mehr oder minder Neigung zu unkeuschen Ergötzungen wenigstens in Gedanken; es haben auch die meisten einen Feind, und nur zu leicht geschieht es, dass man dessen Tod wünscht oder sich darüber freut. All diejenigen, welche solches bewusst und frei thun, sind also nach Scotus nicht disponiert für den Empfang der Taufe oder Buße, sofern sie nicht vorher diese sündhafte Phantasie verabscheuen und sich in Zukunft derselben ernstlich entschlagen wollen.

Wie kann man eine solche Lehre lax oder pelagianisch nennen! Welch großen Nachdruck legt nicht Scotus auf die eigene Mitwirkung des Sünders, auf wahre Reue, Abscheu vor der Sünde, festen Vorsatz, kurz auf Reaction des ganzen Menschen, auf echte innere und äußere Buße aus Liebe zu Gott, und zwar auch wegen Sünden, die der Mensch nur zu gerne als Kleinigkeiten anschaut! Hiebei ver-

---

digna poenitentia, et praeter hoc est adstrictus ad non peccare eadem lege qua innocens; igitur si post peccat, transgreditur duplicem legem obligantem ad non transgrediendum, scil. et illam generalem et istam specialem de promisso servando, quod maxime obligat de promisso facto Deo (Sent. IV. d 22 qu. 1 n. 14).

[1]) Sicut tenens adulteram non est capax poenitentiae, sed irrisor, et si talis veniat ad poenitentiam, addit peccatum peccato, ita detinens alienum, et voluntate et facto, dum talis est, non est capax alicujus partis poenitentiae (Sent. IV. d. 15 qu. 2 n. 29).

[2]) Quando voluntas imperat cogitationem alicujus illiciti, qua vult, quod objectum sit ibi praesens ad continuandum delectationem et complacentiam in illo, si illud cogitatum sit illicitum in complacentia plena illo modo praedicto, est peccatum mortale, et hoc non solum de carnalibus ut cogitare luxuriam, sed etiam in actibus intellectus respectu aliorum objectorum ut imaginari et morari cum delectatione in cogitatione mortis inimicorum (Sent. II. d. 42 qu. 4 n. 13—14).

gisst er aber nicht die Nothwendigkeit der Gnade und den Hinweis auf die Barmherzigkeit Gottes.

Betrachten wir nun die Anklagen der Gegner.

Harnack schreibt[1]): ‚Die späteren Theologen verlangten nur die Abwesenheit einer unfrommen Gesinnung; als obex gilt hier lediglich das Vorhandensein eines motus contrarius malus, d. h. die Verachtung des Sacramentes, der positive Unglaube oder eine unvergebene Todsünde. Sie sagten, dies sei eben die Würde der neutestamentlichen Sacramente, dass sie keine positive Disposition voraussetzen. Daher definiert Scotus ad primam susceptionem gratiae (der nicht sacramentalen) requiritur aliquis modus[2]) meritorius de congruo, ad secundam autem (der sacramentalen) non requiritur nisi voluntaria susceptio baptismi et sine fictione, h. e. cum intentione suscipiendi, quod confert ecclesia, et sine actu vel voluntate peccati mortalis, ita quod in primo requiritur aliquod opus intrinsecum aliquo modo acceptum tamquam meritum de congruo, in secundo solum requiritur opus exterius cum amotione interioris impedimenti. Man sieht, hier ist die Sacramentslehre, bereits ganz in die (pelagianische) Justificationslehre hineingezogen und ihr untergeordnet, während scheinbar die Kraft des Sacramentes gesteigert ist, sofern es auch dort wirksam sein soll, wo tabula rasa besteht . . Allein andere giengen noch weiter und lehrten, dass das Sacrament ex opere operato die attritio zur contritio umsetze. Nach dieser höchst verbreiteten Ansicht kann der Mensch selig werden, der sich vor der Hölle fürchtet, wenn ihm auch sonst jeder innere Zusammenhang mit der christlichen Religion fehlt; er muss nur das Bußsacrament in der Meinung, dass es ihn vor der Hölle schützen kann, fleißig gebrauchen‘. Harnack sagt hier zwar nicht ausdrücklich, dass Scotus dies lehre; weil aber Scotus wirklich oft sagt, dass die Attrition durch das Sacrament zur Contrition erhoben werde, so treffen diese Beschuldigungen auch Scotus, zumal es besonders Scotus gewesen sein soll, der die Auffassung eingebürgert habe, dass die an sich ungenügende Attrition für den Empfang des Bußsacramentes ausreiche, da das Sacrament selbst durch die infusio gratiae die Reue vervollkommne[3]).

[1]) Dogmengeschichte (1890) 3. Bd. S. 481 f.

[2]) Bei Scotus heißt es ‚motus‘.

[3]) AaO. S. 503.

Auf die Frage, was Scotus unter Attrition und Contrition versteht, und wie nach ihm die Attrition zur Contrition wird, wollen wir erst später eingehen. Hier wollen wir nur den Zusammenhang darlegen, in welchem die von Harnack citierten Stellen mit der Lehre Scotus' stehen. Scotus[1]) behandelt die Frage, ob durch das Bußsacrament auch die Schuld getilgt werde. Gegen den Lombarden, welcher lehrte, dass der Priester durch die Absolution nicht die Schuld und ewige Strafe nachlasse, sondern nur authentisch erkläre, dass dies infolge der vollkommenen Reue des Sünders von Gott bereits geschehen sei, behauptete Scotus, dass das Sacrament der Buße, wie auch das der Taufe, auch die ewige Strafe und Sündenschuld tilge, da ja sonst das Bußsacrament ziemlich überflüssig wäre und nur von solchen würdig empfangen werden könnte, die bereits von Sünden frei sind. Er weist nun darauf hin, dass nur bei der außersacramentalen Rechtfertigungsweise ein solcher bonus motus interior oder ein solches opus intrinsecum erforderlich sei, welches die Rechtfertigung de congruo verdiene, hingegen bei der sacramentalen ein geringeres Requisit genüge. Betreffs der Taufe verlangt er nur freiwilligen Empfang derselben ohne Fiction, d. h. die Absicht zu empfangen, was die Kirche verleiht, und eine Disposition des Menschen, welche besteht sine actu vel voluntate peccati mortalis, d. h. der Täufling darf bei der Taufe nicht wirklich sündigen oder den Willen haben zu sündigen. Von einer Reue über die Sünden ist deshalb nicht die Rede, weil Scotus nach dem Context einen Menschen im Auge hat, der nur mit der Erbsünde behaftet ist, keinen persönlichen Sünder. Er sagt nämlich unmittelbar vor den oben citierten Worten: adultus primam gratiam delentem *originale* potest habere duplici via; von persönlichen Sünden ist nicht die Rede, deshalb verlangt Scotus hier keine Reue, weil man ja die Erbsünde gar nicht bereuen kann. Übrigens kann man den Ausdruck sine voluntate peccati mortalis auch übersetzen: ohne mit dem Willen an einer Todsünde zu haften, zumal Scotus, wie oben gesehen, es als Sünde erklärt, wenn der Kranke noch Wohlgefallen an den früheren Sünden hat. Beim Empfange des Bußsacramentes verlangt er nur das äußere Werk, d. h. den vorschriftsgemäßen Empfang dieses Sacramentes cum amotione *interioris* impedimenti; d. h. der Mensch darf keinen obex, von Innen kein Hindernis haben, das dem Ein-

[1]) Sent. IV. dist. 14 qu. 4.

treten der Gnade im Wege steht. Scotus lehrt also, dass das Buss-sacrament die Gnade wirke, wenn kein obex entgegensteht; dies ist aber nicht unkirchlich oder lax.

Ähnliches gilt bezüglich der zweiten Stelle, die Harnack[1]) als Beweis für den angeblichen Laxismus des Scotus anführt: Sacramentum ex virtute operis operati confert gratiam, ita quod non requiritur ibi bonus motus interior, qui mereatur gratiam, sed sufficit, quod suscipiens non ponat obicem. Scotus[2]) wirft die Frage auf, ob die Ceremonien, Reinigungen und Opfer des alten Testamentes die Gnade bewirkten, und antwortet: ‚Ich gebe zu, dass dieselben die Gnade nicht bewirkten tamquam signa efficacia respectu gratiae in der Weise, wie es bei der Definition des Wortes Sacrament erklärt wurde; aber dennoch wurde durch sie die Gnade ertheilt per modum meriti, obgleich manche es verneinen, dass bei solchen Sacramenten des alten Bundes, welche ex caritate empfangen wurden, Gnade ertheilt worden sei. Es scheine allzu hart zu sein, dass jemand aus Liebe und Gehorsam (ex caritate et obedientia) die Gebote Gottes halte und dadurch kein Verdienst erlange. Nun aber seien die genannten Ceremonien des alten Bundes ein Gebot Gottes gewesen, deshalb mussten auch die Juden, wenn sie diese uneigentlichen Sacramente aus Liebe empfiengen, die Gnade, resp. die Vermehrung der Gnade, verdienen. Aber deshalb waren es noch keine eigentlichen Sacramente. Das eigentliche Sacrament wirkt nämlich ex opere operato die Gnade, so dass dabei nicht erforderlich ist ein bonus motus interior, qui mereatur gratiam, d. h. keine so hohe Disposition, welche die Gnade gleichsam verdient; es genügt, dass der Empfänger keinen obex setze. In den Sacramenten des alten Bundes wurde die Gnade nicht ex hoc solo, dass der Empfänger keinen obex setzte, ertheilt, sondern tantum ex virtute boni motus interioris tamquam meriti. Daraus ersehen wir ganz klar, dass Scotus, wenn er bei den Sacramenten des neuen Bundes keinen bonus motus interior verlangt, diesen nicht überhaupt und an sich als unnöthig erklärt, sondern dass er nur keinen verlangt tamquam meritum oder als solchen qui meretur gratiam, welcher die Gnade gleichsam als Verdienst im Gefolge hat. Kurz, er will nur

---

1) AaO. S. 481 Anm. 2.

2) Sent. IV. d. 1 qu. 6 n. 10.

sagen, dass die Sacramente des alten Bundes so ziemlich nur ex opere operantis wirkten, nämlich infolge der Liebe und des Gehorsams des Empfängers, welcher durch seine gute Disposition die Gnade gleichsam verdient, während die Sacramente des neuen Bundes ex opere operato wirken, wenn nur der Mensch keinen obex entgegensetzt. Wie Scotus ausdrücklich lehrt[1]), empfangen die neutestamentlichen Sacramente ihre Kraft von Christus, der vermittelst derselben die Verdienste seines Todes uns mittheilt. Deshalb sind sie kräftiger und wirksamer als die des alten Bundes, die an sich nur ex opere operantis wirkten. Es sind darum bei der Rechtfertigung kraft des Sacramentes keine so hohen Anforderungen nöthig als bei der außersacramentalen; jedoch fügt Scotus fast immer hinzu: wenn der Mensch nicht fictus ist oder keinen obex entgegenstellt. Dies ist aber nur die Kirchenlehre.

Wie Harnack die Worte des Scotus aus dem Zusammenhange herausreißt, so auch Reinhold Seeberg. Dieser schreibt[2]): ‚Duns nimmt, genau betrachtet, drei Möglichkeiten der Sündenzerstörung an . . 3. dass jemand parum attritus ist, aber doch nach dem Sacrament verlangt und dadurch ein gewisses Missfallen an der Sünde kundgibt. Duns ist also selbst die Forderung der Attrition zu hoch gewesen . . Aber Duns hat doch diese Attrition bis zum nichts herabzudrücken vermocht. Der Sünder soll thun, was an ihm ist, zur Erlangung des Heilmittels. Er geht also zur Beichte; hat er keinen obex, so erhält er die Vergebung: nulla alia (scil. via) est ita facilis et ita certa, hic enim non oportet nisi non ponere obicem ad gratiam, quod multo minus est quam habere aliquam attritionem, quae per modum meriti de congruo sufficiat ad justificationem. Hier liegt schon vor die frivole Herabdrückung der Attrition zur „Galgenreue" und die Reduction des facere quod in se est bis auf den Kirchgang bei den Späteren. Wie lehrreich ist dieser Zusammenhang! Je weniger Reue, desto sicherer steht das Sacrament da!. Bei mehr Reue geräth es in das Schwanken, der contritus, aber auch der attritus kann sich auch ohne Sacrament die Vergebung verdienen‘.

---

[1]) Sent. IV. d. 2 qu. 1.

[2]) Abhandlungen Alexander von Öttingen zum 70. Geburtstag gewidmet von Freunden und Schülern, S. 181 f. — Ebenso im Werke ‚Die Theologie des Johannes Duns Scotus‘ S. 409 f.

Betrachten wir nun diese aus Scotus citierte Stelle nach ihrem Zusammenhang. Scotus behandelt die Frage, ob die Beicht zur Erlangung des Heiles nothwendig sei, und begründet die bejahende Antwort auf mannigfache Weise. Unter anderem sagt er: ‚Wer immer die erste Gnade verloren hat, ist necessitate praecepti gehalten, soviel an ihm liegt, auf die Wiedererlangung derselben hinzuwirken, und zwar auf Grund des Gebotes: Du sollst den Herrn, deinen Gott lieben 2c., dann auch auf Grund des Gebotes: Du sollst dich selbst lieben. Der in der Todsünde sich befindliche Sünder hat nun die erste Gnade verloren und kann sie wieder erlangen durch den Empfang des Bußsacramentes aus der Hand des Richters (Priesters). Dieses Sacrament ist nämlich eingesetzt als wirksames Mittel zur Wiedererhaltung der ersten Gnade gemäß den Worten (Joh. 20): Wem ihr die Sünden nachlasset usw. Deshalb muss die Nothwendigkeit der Beicht erschlossen werden nicht nur aus dem Worte: Wem ihr die Sünden nachlasset usw., sondern auch aus dem hiemit verbundenen Gebote: Du sollst den Herrn, deinen Gott lieben usw. Du sagst: der Obersatz ist wahr, der Mensch ist wirklich gehalten, einen Weg zu betreten, auf dem er sein Heil wieder erlangen kann; er ist aber nicht stricte zu dem Betreten des genannten Weges verbunden, wenn auch noch ein anderer Weg möglich ist. Wenn nun auch der Empfang des Bußsacramentes ein nützlicher Weg ist, so gibt es doch noch einen anderen nützlichen Weg; deshalb lässt sich nicht beweisen, dass es gerade der genannte Weg sein muss‘. Darauf erwidert Scotus: ‚Kein anderer Weg ist so leicht und so sicher; denn hier ist nur nöthig, keinen obex zu setzen, und dies ist viel weniger als eine Attrition zu haben, welche per modum meriti de congruo sufficiat ad justificationem, wie oben in der 14. Distinction gesagt worden ist. Es kann auch jemand größere Sicherheit darüber haben, dass er keinen obex setzt, als dass er habe attritionem sufficientem quasi per modum meriti de congruo. Er kann nämlich mit Wahrscheinlichkeit wissen, dass er jetzt nicht actualiter sündige, sei es durch eine innerliche oder äußerliche Sünde, und dass er auch die Meinung habe, das zu empfangen, was die Kirche im Sacramente mittheilen will. Aber nicht kann er auf gleiche Weise wissen, ob er genügende attritio habe als meritum de congruo zur Erlangung der Rechtfertigung. Deshalb bilde ich jetzt den Obersatz so: Wo ein leichterer Weg ist, das ist ein solcher, der mehr in der Macht des Menschen steht, und der zugleich sicherer

zur Erlangung der Gnade führt, da ist ein jeder gehalten, diesen Weg zu betreten, und zwar so, dass er denselben nicht außeracht läst, und den schwierigeren sowie unsichereren begeht; er würde sich ja der Gefahr seines Seelenheiles aussetzen und erschiene als Verächter seines eigenen Heiles. Nun aber ist der Weg durch den Empfang des Sacramentes mehr in der Macht des Menschen, ist auch sicherer zum Zwecke der Wiedererlangung der ersten Gnade. Deshalb ist man verpflichtet, diesen Weg zu betreten, sowohl infolge des Wortes, woraus sich die Wirksamkeit dieses Sacramentes ergibt (d. h. aus den Worten: Wem ihr die Sünden nachlasset ꝛc.), als auch infolge des Gebotes der Liebe Gottes und der Liebe zu sich selbst[1].

Zunächst sei darauf hingewiesen, dass Scotus selbst hier, wo er sagt, dass zum Empfange des Bußsacramentes eine viel geringere Disposition nothwendig ist als zur außersacramentalen Rechtfertigungsweise, bemerkt, dass der rückfällige Sünder das Bußsacrament auch aus Liebe zu Gott, kraft des großen Gebotes der Liebe empfangen muss. Dann finden wir wiederum, dass Scotus seine angeblich so laxen Anforderungen nur stellt im Gegensatze zu den viel höheren und schwereren außerhalb des Bußsacramentes, und dass er den Weg durch das Bußsacrament einen leichten nennt nicht an und für sich, sondern nur im Vergleich zur Rechtfertigung ohne Sacrament, ohne äußeres Gnadenmittel, durch bloß innere Mitwirkung des Menschen. Dieser Weg ist auch der sicherere, gibt größere Gewissensberuhigung; ob der Mensch so sehr disponiert sei, dass er ohne Sacrament die Rechtfertigung de congruo gleichsam verdiene, das wisse er nicht so sicher; wohl aber könne er mit genügender Wahrscheinlichkeit an sich selbst merken, dass er diejenigen geringeren Anforderungen erfülle, die zum würdigen Empfange des Bußsacramentes verlangt sind. Deshalb ist der Mensch auf Grund göttlicher Verordnung und auf Grund der echten Gottes- und Selbstliebe gehalten, das Bußsacrament zu empfangen. Dies gilt aus den nämlichen Gründen auch noch für diejenigen, welche bereits vor dem Empfange des Bußsacramentes gerechtfertigt wurden; müssen ja auch diejenigen, welche durch die Geistes- oder Begierdtaufe bereits die Gnade erlangt haben, noch die Wassertaufe erhalten. Inbezug auf das Seelenheil muss eben der sicherere und zuverlässigere Weg eingeschlagen werden, deshalb ist die Nothwendigkeit, das Bußsacrament bezw. die Taufe zu empfangen, eine

[1]) Sent. IV. d. 17, qu. un. n. 13.

allgemeine[1]). Die schon Gerechtfertigten erhalten dann Vermehrung der Gnade, empfangen also das Sacrament nicht umsonst (frustra), und dies kommt bei Erwachsenen sogar häufig (frequenter) vor, sowohl bei der Taufe als bei der Buße[2]). Es ist also nicht wahr, was Seeberg schreibt, dass man nach Scotus des Bußsacramentes nicht mehr bedarf, wo bereits Contrition vorhanden ist, oder dass der contritus das Sacrament nur empfangen muss, weil Gott und die Kirche seinen Gebrauch gebieten. Wie kann Seeberg aus der soeben dargelegten Stelle des Scotus folgern: ‚Je weniger Reue, desto sicherer steht das Sacrament da! Bei mehr Reue geräth es in das Schwanken, der contritus, aber auch der attritus kann sich auch ohne Sacrament die Vergebung verdienen‘.

Das Gesagte gilt auch von den andern zwei Stellen, auf die Seeberg hinweist. Wenn Scotus[3]) sagt, dass in der Beicht auch die ‚aliqualiter attriti‘ die Rechtfertigung erlangen, so spricht er eben wieder im Gegensatz zu denjenigen, welche ohne Sacrament gerechtfertigt werden entweder per attritionem tamquam per meritum de congruo durch die Begierdtaufe, oder durch genügende Reue vor dem Empfange des Bußsacramentes. Ebenso wo es heißt[4]), dass im Bußsacramente eine solche Attrition genügt, die nicht hinreichend wäre ohne Sacrament per modum meriti; es wird aber zugleich hinzugefügt: si non ficte recipiatur (auf die Bedeutung des Wortes fictus werden wir später zurückkommen). — Wir sehen, dass Scotus nur in der Bekämpfung des Contritionismus eines Lombarden u. A. Worte gebraucht, die an sich lax klingen und das andere Extrem zu lehren scheinen. Gegenüber den Laxisten spricht er ganz anders, wie sich aus dem früher Erörterten ergibt.

Ähnlich muss auch bei andern von Harnack und Seeberg nicht citierten lax klingenden Stellen der Context, in dem sie stehen, beachtet werden. So lesen wir zB.[5]), dass bei den Sacramenten des neuen Bundes der Empfang genügende Disposition für die Gnade

---

[1]) L. c. n. 14. cfr. sent. IV. d. 4 qu. 6.

[2]) Sent. IV. dist. 19 qu. 1 n. 32. — Die Art und Weise, wie Scotus die Nothwendigkeit des Bußsacramentes begründet, wird nicht in allen Punkten den Beifall der katholischen Theologen finden. Allein eine Erörterung darüber liegt außerhalb des Rahmens dieser Abhandlung.

[3]) Sent. IV. dist. 19 qu. 1 n. 2.

[4]) L. c. n. 23.

[5]) Sent. IV. dist. 19 qu. 1 n. 24.

sei. Scotus weist eben die Ansicht des Lombarden zurück, dass, wie der alttestamentliche Priester den Aussätzigen nicht selbst reinigte, sondern nur den bereits Gereinigten für rein erklärte, so auch der Priester des neuen Bundes im Bußsacrament nicht selbst die Sünden nachlasse, sondern nur erkläre, dass Gott dieselben bereits erlassen habe. Wenn Scotus[1]) sagt, dass der erwachsene Täufling eigenes Verdienst habe, quantumcumque tenuem habeat voluntatem, so erörtert er eben die Frage, ob alle Getauften im gleichen Grade die Gnade erlangen. Er erklärt, dass der Erwachsene mehr Gnade erhalte als der Unmündige, weil ja das Kind gar nicht mitwirkt, während der Erwachsene zugleich sich selbstthätig verhält; deshalb wird ihm reichere Gnade verliehen, wenn er auch nur in geringerem Grade mitwirkt, jedoch nur dann, wenn er keinen obex entgegenstellt, wie ausdrücklich bemerkt wird. — Sehr lax lauten die Worte: Non requiritur in veniente ad baptismum vera displicentia de peccatis, sicut in veniente ad poenitentiam, sed solum attritio, scil. non velle peccare[2]). Es scheint hier gelehrt zu werden, dass die Taufe nur den Willen nicht mehr zu sündigen, aber kein Missfallen an den früher begangenen Sünden erfordere.

Zunächst ist zu bemerken, dass Scotus hier im Gegensatze zu den nach der Taufe begangenen Sünden redet; vom Täufling wird ja nach katholischer Lehre und Praxis nicht soviel Bußgeist verlangt als vom rückfälligen Sünder; er braucht nicht zu beichten und Bußwerke auf sich zu nehmen, aber Reue und zwar innerliche Reue, Missfallen über die persönlichen Sünden, kann ihm nie und nimmer erlassen werden. Vielleicht dachte Scotus wie in der oben erwähnten Stelle nur an die Tilgung der Erbsünde durch die Taufe; dazu ist freilich keine eigentliche Reue erforderlich, man braucht nur den Willen zu haben, in Zukunft nicht sündigen zu wollen. Ist übrigens diese Stelle auch echt? Dieselbe findet sich nicht in der zu Venedig 1597 erschienenen Ausgabe der Reportata. Daselbst lesen wir, wo ebendieselbe Frage behandelt wird, nämlich ob ein ficte zur Taufe hinzutretender Mensch die Wirkung der Taufe erlange, etwas ganz anderes. Es wird nämlich erklärt, was ein fictus sei: ‚Er stellt sich, als sei er für den Empfang des Sacramentes disponiert, obwohl er es nicht ist . . Dies kann auf dreifache Weise geschehen, entweder

---

[1]) Sent. IV. dist. 4 qu. 8 n. 5.
[2]) Report. IV. d. 4 qu. 5 n. 3.

durch Unglauben, oder weil er dann in Wirklichkeit eine Todsünde begeht, oder weil er vorher eine solche begangen hat und mit dem Willen sie noch festhält, ohne inzwischen Missfallen darüber empfunden zu haben. Ein solcher empfängt nicht die Wirkung der Taufe, d. h. die Gnade, gemäß den Worten Augustins: Der dich ohne dich erschaffen hat, rechtfertigt dich nicht ohne dich. Deshalb rechtfertigt Gott nicht einen Menschen, der noch im Unglauben verharrt oder thatsächlich seinen bösen Willen beibehält, sei es über eine Sünde, die er im nämlichen Augenblick begeht, oder die er früher begangen hat, und die noch in seinem Willen festsitzt, ohne dass er inzwischen Missfallen darüber hegte'[1]. Dass diese Stelle ganz und gar der Denkart des Scotus entspricht, ergibt sich daraus, dass in der neuen Pariser Ausgabe der Reportata ähnliche Worte vorkommen[2]. Ebenso in der Parallelstelle im Op. Oxon[3]. Hiemit wird ausdrücklich und unzweideutig gesagt, dass der Täufling über die früher begangenen persönlichen Sünden Missfallen haben muss, und dass Gott nicht den rechtfertigt, der mit seinem bösen Willen noch an der früher be-

[1] Praetendit se dispositum ad receptionem sacramenti, et tamen non est, vult tamen recipere, quod ecclesia vult conferre; et hoc potest esse tripliciter, vel per infidelitatem, vel quia tunc facit actu peccatum mortale, *vel prius fecit, et remanet in illa voluntate sine displicentia intermedia,* et talis non recipit effectum baptismi, ut gratiam, quia secundum Augustinum: Qui fecit te sine te, *non justificat te sine te; ideo Deus non justificat aliquem manentem in infidelitate, vel in mala voluntate actu,* sive de peccato, quod tunc omittit (wohl committit), sive prius commisit, *et remanet voluntas sine displicentia intermedia.* Report. IV. d. 4 qu. 7.

[2] Dicitur fictus . . praetendens se esse dispositum ad gratiam suscipiendam, et non est dispositus propter peccatum mortale fictionis . . neminem nolentem justificat Deus secundum illud Augustini, quia qui fecit te sine te, non justificat te sine te. Report. IV. d. 4 qu. 5 n. 2.

[3] Alio modo potest aliquis esse fictus ostendendo se esse dispositum ad recipiendum sacramentum, et tamen non est dispositus *interius,* vel quia non habet rectam fidem, vel quia habet aliquod peccatum mortale tunc in actu vel *praeteritum, de quo nullo modo atteritur vel conteritur* . . Dico tunc, *quia nolentem Deus non justificat* secundum illud August.: Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te. Iste qui habet actualiter obicem contra gratiam, puta infidelitatem vel aliquod peccatum, quod tunc actu voluntatis committit, vel quod prius commisit· et *nullo modo sibi displicet, nullo modo recipit gratiam.* Sent. IV. d. 4 qu. 5. n. 2.

gangenen Sünde festhält. Umsomehr muss dies von der Beicht gelten, da ja hiezu mehr Disposition und Bußgeist erfordert ist als zum Empfang der Taufe. Es genügt also nach Scotus nicht, dass man nur während des Empfanges des Bußsacramentes keine schwere Sünde begeht oder in Zukunft keine begehen will, wie dies aus einigen weniger ausführlichen Stellen geschlossen werden könnte, sofern dieselben überhaupt echt sind. Die einzelnen Lesarten weichen sehr von einander ab.

Die rein äußerliche Rechtfertigungslehre des Scotus soll sich auch zeigen in der Art und Weise, wie nach ihm die läßlichen Sünden getilgt werden. R. Seeberg sagt[1]: ‚Veniale Sünden brauchen nicht gebeichtet zu werden. Selbst der Contrition oder Attrition bedarf es nicht für sie; gelegentlich verschwinden sie auch ohne jede Bemühung'. Seeberg citiert Sent. IV. dist. 17. qu. un. n. 24 et 25. Daselbst finden wir aber etwas anderes als Seeberg meint; wir lesen nämlich (n. 25): Nec aliquis tenetur ad aliquam contritionem de venialibus, imo in actuali voluntate vel actu venialis moriens salvabitur, vapulabit tamen; venialia delentur totaliter quantum ad culpam et poenam quandoque *sine aliquo opere speciali, sicut per actum ferventem contemplationis in Deum*, quemadmodum gutta consumitur a flamma vehementi. Die läßlichen Sünden muss man also in dieser Welt nicht nothwendig bereuen und beichten, wohl aber wird man sie im Jenseits noch abbüßen müssen, wenn es nicht hier geschieht. Sie werden zuweilen auch getilgt, nicht wie Seeberg schreibt, ohne jede Bemühung des Sünders, sondern sine aliquo opere speciali. Was Scotus darunter versteht, ersehen wir aus Sent. IV. dist. 21 qu. 1 n. 8, wo es heißt: ‚Die läßliche Sünde kann in diesem Leben nachgelassen werden nicht bloß durch innere und äußere Buße — dies ist dazu nicht nothwendig — sondern auch durch einen Act, der Gott mehr gefällt als ihm die läßliche Sünde missfällt'[2]. Zur Tilgung der läßlichen Sünde ist also weder ein eigentlicher Act der inneren Buße noch ein äußeres Bußwerk erforderlich; es genügt hiezu ein anderes besonders gottgefälliges Werk, das kein strictes Bußwerk ist, zB. eine

[1] Abhandlungen usw. S. 189.

[2] Peccatum veniale in ista vita remitti potest, non tantum per poenam interiorem vel exteriorem, quia illa non est necessaria ad hoc, sed per aliquem actum Deo magis acceptum quam peccatum veniale displiceat.

inbrünstige Betrachtung göttlicher Dinge, welche die läßliche Sünde gleichsam von selbst aufzehrt, wie ein Tropfen Wasser vor einem starken Feuer ohne Weiteres vergeht. Scotus sagt hier nicht etwa, dass der Gebrauch des Weihwassers, das Abbeten des Vaterunser &c. die läßliche Sünde tilgt, er verlangt hiezu vielmehr eine intensive Erwägung des Göttlichen; hierin ist gewiss ein Act feuriger Liebe zu Gott eingeschlossen, aber nach der Schrift läßt die wahre Liebe Gottes die Sünden nach. Das soeben angeführte Beispiel steht bei Scotus unmittelbar nach den von Seeberg citierten Worten, wird aber von Seeberg gar nicht erwähnt. Verschwinden also bei Scotus die läßlichen Sünden wirklich ohne alle Bemühung des Menschen? Ausdrückliche Reue über die läßliche Sünde braucht Scotus deshalb nicht zu verlangen, weil nach ihm diese Sünde hauptsächlich im Mangel an Überlegung und vollkommener Einwilligung besteht. Er kennt zwar auch eine läßliche Sünde ex genere (an sich); dieselbe bezieht sich aber weniger auf ein Gebot als vielmehr auf einen bloßen Rath; läßliche Sünde ist bei Scotus zB. ein müßiges Wort reden, nach einem guten Werke etwas eitel sein[1].

Betrachten wir nun, was Scotus unter Attrition und Contrition versteht, zumal Seeberg gerade aus falscher Auffassung dieser Begriffe gegen Scotus die schwersten Beschuldigungen erhebt. Die Attrition sei nur ‚ein gewisses Missfallen an der Sünde sammt dem Streben, von der Schuld frei zu werden‘ (S. 191); der parum attritus hingegen, der nach Scotus durch die Beicht gerechtfertigt werden kann, sei nur eine Vorstufe des attritus; also genüge es, wenn es der Mensch ‚nur zu einer gewissen Attrition, zum Missbehagen über seine Sünden bringe‘ (S. 182).

[1]) ‚Aliquis actus ex genere potest esse peccatum veniale, puta verbum otiosum‘. ‚Peccatum mortale non distinguitur a veniali in hoc, quod unum est respectu finis ut mortale, et aliud eorum, quae sunt ad finem ut veniale . Sed in hoc distinguuntur, quia peccatum mortale est deordinatio opposita ordinationi, sine qua finis non potest sequi aliquo modo; quae quidem ordinatio habet praeceptum, contra quod deordinatio fit; et ideo omnis deordinatio cadens sub praecepto avertit a fine necessario. Sed alia est ordinatio, quae potest esse respectu finis sequendi, quae non est necessaria, sed utilis, quae non est de praecepto, sed potius de consilio; et deordinatio opposita huic est peccatum veniale‘. ‚Actum maximum meritorium et valde excellentem potest nunc sequi aliqua vana gloria, quae est peccatum veniale‘. Sent. II. d. 21 qu. 1 n. 2—4.

Zunächst ist zu bemerken, daſs Scotus in beiden Sentenzencommentaren die Ausdrücke Attrition und Contrition manchmal identisch nimmt mit Reue überhaupt. So sagt er, derjenige sei ein fictus, der eine schwere Sünde begangen habe, de quo nullo modo atteritur vel conteritur[1]). An einer anderen Stelle lesen wir: de quibus conteritur vel atteritur, et dico, atteritur et conteritur, *indifferenter sumendo illa*[2]). Hier bedeuten beide Worte das nämliche, wie der Text selbst sagt. Hiemit ist aber schon nahegelegt, daſs anderswo diese Ausdrücke etwas Verschiedenes bezeichnen. Dies ergibt sich schon daraus, daſs oft der Satz vorkommt, durch die Eingieſsung der Gnade oder Liebe[3]) werde die Attrition zur Contrition. Attrition ist die von dem noch im Zustande der Todsünde stehenden Menschen gesetzte Reue und Disposition auf die Rechtfertigung, deshalb ist sie, wie aus sent. IV. dist. 14 qu. 2 n. 13 hervorgeht, immer ein actus informis, weil von der Liebe oder heiligmachenden Gnade noch nicht durchdrungen. Gieſst dann Gott diese heiligmachende Gnade ein, so durchwirkt dieselbe sofort die vorgefundene Attrition, erhöht sie und verwandelt sie in Contrition, in einen actus formatus, in wahre Liebesreue. Deshalb tilgt nicht diese Contrition die Sünde; dies thut Gott, bezw. die einströmende heiligmachende Gnade, während die Contrition vielmehr die Folge der heiligmachenden Gnade ist, indem sie aus derselben nach der Sündennachlassung entsteht. Sie wird actus formatus a caritate jam inclinante et inhaerente, et sic attritio fit contritio[4]). Insofern diese von der Liebe formierte Contrition unmittelbar mit der heiligmachenden Gnade eintritt, kann sie ‚actus concomitans gratiae', Begleiterin der Gnade, genannt werden. Contrition ist nach Scotus also die Liebesreue, die reu-

[1]) Sent. IV. d. 4 qu. 5 n. 2.

[2]) Report. IV. d. 4 qu. 5 n. 3.

[3]) Bei Scotus ist Liebe, caritas, gleich gratia oder heiligmachende Gnade, cfr. Sent. II. dist. 26 u. 27; dann Sent. IV. dist. 6 qu. 11 n. 4.

[4]) Iste autem motus dicitur *attritio*, et est dispositio sive meritum de congruo ad deletionem peccati mortalis .. Idem motus, qui prius fuit *attritio*, in illo instanti fit contritio, quia in illo instanti fit concomitans gratiae, et ita actus formatus, quia habens secum caritatem, quae est forma actus . . Ergo non per contritionem deletur culpa, quia non est contritio nisi in tertio signo naturae, et in secundo deletur, neque etiam per contritionem illam ut per meritum, quia sequitur illam deletionem. Sent. IV. d. 14 qu. 2 n. 14.

müthige, fromme Stimmung, welche der Mensch nach Erlangung der Rechtfertigung hat; Attrition ist die der Rechtfertigung vorausgehende, im Zustande der Todsünde gewirkte, von der eingegossenen theologischen Tugend der Liebe noch nicht durchdrungene Reue, die aber deswegen noch nicht ohne Liebe sein darf, wie Scotus anderweitig erklärt.

Weil Scotus einen zweifachen Weg der Rechtfertigung kennt, einen außersacramentalen oder schwereren und einen sacramentalen oder leichteren, so redet er auch von einer zweifachen Attrition oder Disposition zur Rechtfertigung, entsprechend diesen zwei Wegen. Wie früher gesehen wurde, nennt er die erste oder höhere meistens meritum de congruo, weil sie so groß ist, dass sie aus sich selbst ohne Sacrament die Rechtfertigung gleichsam (tamquam meritum de congruo) verdient, die letzte oder niederere eine solche, die nicht genügt tamquam meritum de congruo zur Erlangung der Rechtfertigung, weshalb sie des Sacramentes als Ergänzung bedarf. Der Grad, den sie bei den einzelnen Individuen hat oder haben kann, lässt sich selbstverständlich nicht genau fixieren; dies richtet sich nach der von der Gnade unterstützten Mitwirkung des einzelnen Menschen. Deshalb bestimmt sie Scotus auch meist nur negativ, indem er von einer solchen Attrition spricht, welche nicht als meritum de congruo für sich allein genügt; oder er redet von *aliqua* displicentia etc. Hiermit drückt er noch nicht einen geringen Grad aus; er lässt denselben zunächst unbestimmt, wie er auch den Grad der Disposition für die außersacramentale Rechtfertigung nicht näher abgrenzt, wenn er die Ausdrücke *aliquis* motus meritorius de congruo oder *aliqua* dispositio tamquam meritum de congruo gebraucht. Dasselbe gilt von Wendungen wie aliqualiter attritus, parum attritus. Diese Ausdrücke sind, wie früher gezeigt, nur relativ zu nehmen, bezeichnen nicht eine geringe Disposition an sich, sondern nur inbezug auf die bei der außersacramentalen Rechtfertigung erforderlichen Bedingungen. Stets muss der obex ausgeschlossen sein, und dies ist, wie gesagt, nicht etwas Kleines, verlangt vielmehr Reaction des ganzen Menschen gegen die vorhandene böse Lust, zumal Scotus den Begriff Todsünde sehr strenge fasst. — Weil der Mensch sich nicht bloß negativ verhalten darf, sondern positiv gegen die Sünde ankämpfen und sich dadurch wenigstens einigermaßen auf die durch das Sacrament zu erwerbende Gnade vorbereiten muss, nennt Scotus diese Attrition ebenfalls einen *bonus motus* praecedens, eine dispositio de congruo ad deletionem culpae. Diese niedere Dis-

position oder Attrition kann aber nicht für sich allein ohne Sacrament zur Rechtfertigung genügen, kann dieselbe nur ‚dispositive' anbahnen[1]).

Nur aus Missverständnis der scotistischen Bedeutung der Worte Contrition und Attrition konnte Seeberg schreiben: ‚Duns nimmt genau betrachtet drei Möglichkeiten der Sündenzerstörung an: 1. dass jemand durch seine Contrition die Sünde zerstört, derselbe bedarf aber doch des Bußsacramentes, — da Gott und die Kirche seinen Gebrauch gebieten! 2. dass jemand Attrition in sich erweckt und diese durch die Gnade in Contrition verwandelt werde, 3. dass jemand parum attritus ist, aber doch nach dem Sacrament verlangt und dadurch ein gewisses Missfallen an der Sünde kundgibt'[2]). Keiner dieser drei Sätze ist correct.

Erstens geht es nicht gut an, zu sagen, dass nach Scotus die Contrition die Sünde zerstört. Scotus sagt vielmehr wiederholt das Gegentheil, dass nämlich die Contrition die Sünde nicht tilgt, dass dies vielmehr durch die einströmende heiligmachende Gnade geschieht, und dass die Contrition erst der Eingießung der Gnade und Erlassung der Sünde nachfolgt: Ergo non per contritionem deletur culpa, quia non est contritio nisi in tertio signo naturae, et in secundo deletur[3]). Nur insofern kann gesagt werden, dass die Contrition die Schuld tilge, als sie actus concomitans gratiae ist und als actus formatus gleichzeitig mit der Gnade eintritt; oder auch insofern sie (noch als actus informis) die nächste Disposition zur Rechtfertigung ist[4]). Vor Eingießung der Gnade herrscht in der Seele wegen der noch vorhandenen Sünde Finsternis, und diese Sündenfinsternis wird erst verscheucht durch das einfließende Licht der Gnade: Peccatum se habet ad gratiam

[1]) Dico, quod *bonus motus* praecedens sacramentum poenitentiae tantum est attritio et dispositio de congruo ad deletionem culpae et infusionem gratiae, quae remissio culpae et collatio gratiae sunt in virtute sacramenti poenitentiae, et non in virtute attritionis tantum, nisi dispositive. Report. IV. d. 4 qu. 4 n. 12.

[2]) AaO. S. 181.

[3]) Sent. IV. d. 14 qu. 2 n. 14.

[4]) Actus, qui est contritio, in eodem instanti temporis praecedit natura deletionem, licet ut contritio, hoc est ut formatus, sequatur deletionem ordine naturae, et sic debet concedi in sensu divisionis, quod per actum, qui est contritio, deletur peccatum ut per dispositionem omnino proximam, nec est inconveniens, imo conveniens, dispositionem proximam simul esse cum forma, ad quam disponit. L. c. n. 16.

sicut tenebra ad lucem, sed tenebra non expellitur nisi per lucem[1]). Weil bis zum Einströmen der eigentlichen heiligmachenden Gnade die Sünde in der Seele noch zurückbleibt, ist die vorhergehende Reue, auch als dispositio proxima, strenggenommen immer noch ein actus informis; darum wird sie von Scotus für gewöhnlich nur attritio, nicht contritio, genannt. Man braucht es deshalb für keinen Druckfehler oder für ein Übersehen anzuschauen, wie Seeberg[2]) meint; man braucht nicht contritionis statt attritionis zu lesen in Sent. IV. d. 14 qu. 4 n. 9, wo es heißt, dass die Sünden vor dem Empfang des Sacramentes getilgt werden per motum aliquem attritionis tamquam per meritum de congruo. Dieselbe Ausdrucksweise finden wir unter anderm auch bereits in der von Seeberg selbst (S. 182) angeführten Stelle: ‚Kein anderer Weg ist so leicht und sicher (als der sacramentale), denn hier ist nur nothwendig, der Gnade keinen obex entgegenzusetzen, was viel weniger ist als zu haben *aliquam attritionem*, quae per modum meriti de congruo sufficiat ad justificationem‘ (d. h. auf dem schwierigeren außersacramentalen Weg).

Der zweite Weg soll nach Scotus darin bestehen, dass jemand Attrition in sich erweckt, und dass dann diese durch die Gnade in Contrition verwandelt werde. Zu diesen Worten fügt Seeberg hinzu[3]): ‚In der Regel geschieht das durch das Bußsacrament, s. aber dist. 19 qu. un. §. 32: frequenter hic adulti per attritionem tamquam per meritum de congruo justificantur, antequam confiteantur‘ (schon bei Seeberg gesperrt gedruckt). Weil also Seeberg selbst zugibt, dass nach Scotus sowohl durch als ohne das Sacrament die Attrition zur Contrition erhoben wird, so hätte er doch leicht merken können, dass hiemit gar kein eigener Weg behufs Erlangung der Rechtfertigung gemeint ist, dass vielmehr die Contrition ein Moment im Rechtfertigungsprocess überhaupt ist, dass somit Scotus, wie er ausdrücklich sagt, nur einen leichteren und einen schwereren Weg der Rechtfertigung, nur eine erste und eine zweite Erlangung der Gnade kennt, d. h. eine durch größere attritio als meritum de congruo ohne Sacrament, und eine mit geringerer Attrition, welche kein meritum de congruo bildet, durch das Sacrament, dass Scotus also nur

---

[1]) Rep. IV. d. 1 qu. 5 n. 3.
[2]) AaO. S. 181 Anm. 1; ebenso Theologie des Scotus, 409 Anm. 1.
[3]) AaO. S. 181 Anm. 2.

zwei, nicht drei Möglichkeiten der Entsündigung aufstellt. — Gegen Harnack sei hier gelegentlich bemerkt, dass es gar nicht so absurd ist, wenn Scotus mit andern Scholastikern und Theologen sagt, das Sacrament mache aus sich selbst die Attrition zur Contrition. Wenn nach protestantischer Anschauung Gott unmittelbar selbst den Menschen rechtfertigen kann, so kann er auch nach katholischer vermittelst des Sacramentes dies thun, resp. die Liebesreue einflößen. Alle Theologen lehren, dass Christus selbst in den Sacramenten wirkt, dass er durch sie die Gnadenschätze seines Leidens mittheilt, dass die Sacramente ihre Kraft und Mitwirkung vom Leiden Christi haben. Wenn Gott nach echt lutherischer Ansicht den Menschen ohne dessen Zuthun und Mitwirkung rechtfertigen kann, so vermag er auch durch das Sacrament die Liebesreue zu erzeugen im Herzen eines Menschen, der die Sünde bereits verabscheut und fest entschlossen ist, sie zu meiden, wenn auch dies zunächst nur aus Furcht vor der Hölle 2c. geschieht. Die katholischen Theologen, welche behaupten, dass das Bußsacrament die Attrition zur Contrition erhebe, verlangen zugleich auch, dass mit der Attrition Abscheu vor der Sünde und Vorsatz, sich zu bessern, verbunden sein müsse, und dies gilt auch von Scotus.

Als dritten Weg der Sündenvergebung nach Scotus führt Seeberg an, ‚dass jemand parum attritus ist, aber doch nach dem Sacrament verlangt und dadurch ein gewisses Missfallen an der Sünde kundgibt', es sei nur eine gewisse momentane — zu kurze — Attrition erfordert, da ja die Attrition doch eine bestimmte Zeit währen soll. Er sagt nämlich[1]: ‚Diese Betrachtung führt uns auf den wichtigen Begriff der Attritio. Der Sünder vermag nämlich nach Begehung der Sünde sehr wohl diese als Beleidigung Gottes und Verletzung seines Gesetzes, als Verhinderung des Lohnes und als Ursache der Strafe zu verstehen und mit seinem Willen zu verabscheuen. Damit diese Attrition die geeignete Disposition auf die Rechtfertigung werde, bedarf sie der rechten Circumstantionierung. Diese besteht darin, dass sie eine bestimmte von Gott festgesetzte Zeit über währt . . Gott hat es also so angeordnet, dass die Attrition, wenn sie eine bestimmte Zeit über dauert als meritum justificationis angesehen wird . . Übrigens ist für die Attrition nur ein bestimmter Zeitraum erforderlich, nicht aber braucht sie gerade bis in die Beichte hineinzuwähren'. Die von Scotus verlangte ‚Circumstantionierung' der

[1]) AaO. S. 177—78.

Attrition besteht also nach Seeberg nur darin, dass sie eine von Gott bestimmte Zeit hindurch fortdauert, und diese Frist muss nicht einmal bis zur Beicht sich erstrecken, nur darf der Beichtende im entscheidenden Momente keine neue Todsünde begehen, wie hinzugefügt wird; etwas Weiteres ist nicht verlangt. Seeberg beruft sich für diese Behauptung auf Sent. IV. d. 14 qu. 2 n. 14—16. Daselbst wird allerdings wiederholt gesagt, dass die Attrition eine bestimmte Zeit dauern muss, aber daraus folgt nicht, dass dies die von Scotus geforderte vollständig genügende ‚Circumstantionierung' sei. Es findet sich in dem citierten n. 14 noch eine andere von Seeberg nicht angeführte Bestimmung darüber, wie dieser motus contra peccatum oder die Attrition ‚circumstantioniert' sein muss; es heißt darin, sie soll sein circumstantionata *circumstantiis moralibus* debitis. Über den Sinn dieser Worte gibt folgende Stelle Aufschluss: ‚Nicht ein jeder Act der Reue genügt zur Tilgung der Sünde, . . sondern es muss ein geordneter Act sein, ganz besonders inbezug auf den Zweck; dieser ist die erste unter den Circumstantien eines sittlichen Actes. Judas aber hatte keine Reue mit dieser Circumstantia, d. h. aus Liebe zu Gott'[1]). Scotus sagt zwar hier nicht ausdrücklich, dass dieses Motiv aus Liebe zu Gott auch zur Reue vor dem Empfang des Sacramentes nothwendig ist. Da er aber, wie wir früher gesehen, dasselbe anderswo ausdrücklich betont, so darf man auch unsere Stelle auf die zum Sacrament erforderliche Reue beziehen. In der Liebe zu Gott besteht also nach Scotus in erster Linie die richtige moralische Beschaffenheit der Attrition. Gewiss verlangt er auch eine bestimmte Dauer derselben; er will jedenfalls eine solche Attrition als ungenügend ausschließen, die nur in einer schnell auftauchenden und bald wieder verschwindenden guten Regung des Herzens besteht. Die Reue muss nach ihm bis zum Empfange des Sacramentes währen, resp. bis sie als meritum de congruo hinreicht. Aber auf diese Dauer legt Scotus doch weniger Nachdruck als auf die übrigen Requisite; unter Umständen, zB. beim Sterbenden oder Todkranken, kann ein kurzes Missfallen über die Sünde genügen. Es ist keineswegs nothwendig, dass man den Act der Attrition als

---

[1]) Non quicumque actus poenitendi sufficit ad deletionem peccati, . . sed oportet, quod sit actus ordinatus, et *maxime ex circumstantia finis,* quae *prima* est inter circumstantias actus moralis. Judas autem non poenituit cum ista circumstantia, id est *ex dilectione.* Sent. IV. d. 14 q. 1 n. 19.

Attrition, d. h. als actus poenitentiae, wie es d. 14 qu. 2 n. 15 heißt, bis zum Eintreten der heiligmachenden Gnade fortsetze; mit anderen Worten: es genügt die virtuelle, die einmal gesetzte, nicht zurückgenommene, in ihrer Kraft noch fortbestehende Reue, nur darf man keinen obex mehr setzen, wie l. c. ausdrücklich bemerkt ist. Dieser obex besteht aber, wie früher gezeigt wurde, nicht bloß darin, dass man keine neue Todsünde mehr begeht, sondern auch darin, dass man an der früheren sündhaften Lust kein freiwilliges Wohlgefallen mehr hat. Aus Liebe zu Gott muss, wie oben gesehen, selbst der Todkranke Missfallen über seine Sünden haben, und sogar auch jener Todkranke, der kaum eines freien Actes mehr fähig ist, aber doch das Bußsacrament empfangen will. Ein solcher Mensch ist gewiss nur ein parum attritus, aliqualiter attritus, und dennoch soll er, wie gesagt, freiwillig, aus Liebe zu Gott seine Sünden bereuen; er soll aus allen Kräften sich bemühen, wahren Abscheu über die Sünde zu hegen; er ist verpflichtet, nach bestem Können gegen die habituelle sündhafte Lust anzukämpfen; er soll zugleich all sein Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit setzen. Was folgt daraus? Es ist klar, dass auch der parum attritus eine sehr hohe und intensive Reue besitzen muss, wenn anders das Bußsacrament ihm etwas nützen soll, und dass die angebliche ‚Galgenreue' mit Sacrament fälschlich als ein von Scotus angewiesener Rechtfertigungsweg hingestellt wird.

Wir glauben wohl gezeigt zu haben, dass Scotus einer laxen Rechtfertigungslehre sehr fern steht, ja dass er einer sehr strengen Anschauung huldigt, da er ja selbst bei der unvollkommenen Reue vor dem Empfang des Bußsacramentes ausdrücklich einen Act, ein Motiv der Liebe Gottes verlangt.

Über die Wiederholbarkeit der Krankenölung.

Von Dr. Franz Schmid.

1. Das Lehrbuch der Dogmatik, das nach J. B. Heinrichs Collegien-Heften von Dr. Phil. Huppert veröffentlicht wurde, bringt bei der Lehre von der letzten Ölung in Form einer Anmerkung folgende Sätze: ‚Einen Charakter drückt die letzte Ölung nicht auf; denn sie verleiht keinen Stand und befähiget nicht zum Empfang anderer Sacramente, sondern ist nur eine actuelle Stärkung und Heiligung[1]). Daher kann sie auch unbedingt wiederholt werden[2]). Die Vorschriften bezüglich der Nichtwiederholung der Ölung in derselben Todesgefahr sind daher ohne Zweifel disciplinärer Natur‘[3]).

Diese Worte sind uns sowohl ihres Inhaltes als auch insbesondere ihres apodiktischen Tones wegen sogleich aufgefallen. Bei genauerem Nachdenken kam uns die Vermuthung, der letzte und entscheidende Satz dürfte in gemildertem Sinne aufzufassen sein und bloß feststellen wollen, dass die Wiederholung der Krankenölung für ein und dieselbe Krankheit jedenfalls kirchlich untersagt sei, jedoch so, dass die Frage, ob dies auch auf göttlicher Anordnung beruhe, offen bliebe. Allein wie ein genaueres Zusehen zeigt, nöthigt sowohl die Ausdrucksweise in sich genommen als auch der ganze Zusammenhang, den

[1]) S. Thom. Suppl. q. 30 a. 3.

[2]) S. Thom. Suppl. q. 33 a. 1.

[3]) Dr. J. B. Heinrich, Lehrbuch der kath. Dogmatik. Bearbeitet u. herausgegeben v. Dr. Philipp Huppert, S. 773, n. 2355.

letzten Satz in ausschließendem Sinne (‚sind nur disciplinärer Natur') aufzufassen. Es stünde also nach der hier vertretenen Lehre der Wiederholung und zwar der öfteren Wiederholung des genannten Sacramentes selbst während derselben Krankheit außer dem Verbote der kirchlichen Gesetzgebung nichts im Wege; und wenn die Kirche wollte, könnte sie eine derartige Wiederholung unbedenklich gestatten. Die gleiche Lehre vertritt auch Drouven, indem er sagt: Quod semel tantum, uno manente statu infirmitatis, unctio fiat, disciplinae res est, ad nutum Ecclesiae mutationi obnoxia[1]).

2. Dem gegenüber sagen wir: Die hier beregte Sache darf wenigstens nicht für ganz ausgemacht gelten; ja nach unserem Urtheile hat die gegentheilige Ansicht, gelinde gesprochen, jedenfalls bessere Gründe für sich. — Wir halten die Sache einer genaueren Untersuchung würdig; und diese Untersuchung ist umso angezeigter, weil die beregte Frage in den gewöhnlichen Lehr- und Handbüchern, sei es der Dogmatik oder der Moral und Pastoral, kaum ausdrücklich gestellt, geschweige denn ernstlich erörtert wird. — Auf die Untersuchung dieser Frage eingehend prüfen wir vor allem die Beweisgründe, welche für Drouvens und Heinrichs Ansicht sich geltend machen lassen; dann werden wir der gegentheiligen Ansicht in entsprechender Weise das Wort geben.

3. Heinrichs Lehrbuch weist vor allem auf den bedeutsamen Umstand hin, dass die letzte Ölung keinen Charakter aufdrückt. Weil im sacramentalen Charakter anerkanntermaßen der Grund zu suchen ist, warum jene drei Sacramente, die einen solchen Charakter mittheilen, keinerlei Wiederholung zulassen, so folgert man a contrario: Also können und dürfen jene Sacramente, die einen Charakter nicht mit sich bringen, ihrer Natur nach beliebig wiederholt werden. Zur weiteren Begründung und Erklärung der Sache wird beigefügt, die Krankenölung sei nichts anderes als eine ‚actuelle Stärkung und Heiligung', was allem Anscheine nach bedeuten soll, die Wirkung dieses Sacramentes sei wesentlich eine vorübergehende. Nebenher findet sich ein Hinweis auf Thomas von Aquin eingeflochten. Endlich wird, unter einer neuen Verweisung auf den Aquinaten, noch darauf aufmerksam gemacht, dass die Krankenölung in entsprechenden Fällen vollkommen unbedingt und nicht etwa bloß bedingungsweise wiederholt werden kann und darf.

---

[1]) Drouven, De re sacramentaria l. VII. c. 2 q. 4.

4. Dieses Beweisgefüge besitzt jedenfalls nicht ausschlaggebende Kraft; ja nach unserem Urtheile ist es nur von sehr geringem Gewichte. — Vor allem sei bemerkt, dass die von Heinrich geltend gemachten Beweismomente in den angezogenen Stellen des Aquinaten nur mit Zwang gefunden werden können. Was sodann den Aufbau des ganzen Beweisverfahrens betrifft, so haben wir hier einen Analogie-Beweis und näherhin ein ‚argumentum a contrario‘ vor uns. Wer Logik studiert hat, weiß, dass die Analogie-Beweise im allgemeinen nur als Wahrscheinlichkeitsbeweise gelten können. Auf den Kern des Beweises eingehend, sagen wir: Aus dem bedeutungsvollen Umstande, dass die Krankenölung keinen Charakter im Gefolge hat, schließt man zwar mit vollem Rechte, dass dieses Sacrament nicht in dem Sinne, wie die Taufe und die Firmung und das Weihesacrament unwiederholbar sein kann; aber es läſst sich aus dem genannten Umstande keineswegs folgern, die letzte Ölung müsse, gleich der Communion und dem Bußsacramente, ganz beliebig wiederholbar sein. Nimmt ja auch das Ehesacrament, wo von einem sacramentalen Charakter gleichfalls keine Rede sein kann, in dieser Hinsicht eine gewisse Mittelstellung ein, indem es nicht nach freiem Belieben sondern bloß unter einer ganz bestimmten Bedingung, d. h. nach voller Auflösung des ersten Ehebandes, eine Wiederholung gestattet. Was steht also an und für sich im Wege, bezüglich der Wiederholbarkeit neben der Ehe auch unserem Sacramente eine gewisse Mittelstellung anzuweisen?

5. Am allerwenigsten ist man berechtiget, aus dem Thatbestande, dass die Krankenölung unter gewissen Umständen d. h. wenn der Kranke wiedergenest und dann von neuem in Todesgefahr kommt, schlechthin und nicht bloß bedingungsweise wiederholt werden darf, den Schluss zu ziehen: Also kann dieses Sacrament seinem inneren Wesen nach überhaupt ganz beliebig wiederholt werden. Dieser Schluss wäre höchstens gegen einen solchen Gegner von einiger Bedeutung, der bei Wiederholung unseres Sacramentes in der Regel die Bedingung beigesetzt wissen wollte: ‚Falls die frühere Ölung nicht mehr gehörig nachwirkt‘. Die Anwendung einer derartigen Bedingung ist aber unseres Wissens ganz unerhört oder spielt wenigstens in dieser ganzen Angelegenheit keine beachtenswerte Rolle.

6. Die weitere Behauptung oder Andeutung, dass die Wirkung der Krankenölung wesentlich eine ganz vorübergehende sei, kennzeichnet sich, in ihrer Allgemeinheit genommen, sofort als eine ganz willkürliche, um nicht zu sagen vollkommen unrichtige. — Eine unter den

mehrfachen Wirkungen unseres Sacramentes und zwar jene, die in der sacramentalen Form allein offen erwähnt wird, nämlich die Sündenvergebung ist ihrer ganzen Natur nach eine bleibende. Ähnliches gilt in gewissem Sinne von einer zweiten Wirkung, die allerdings nicht so regelmäßig eintritt, nämlich von der leiblichen Wiedergenesung. Und wie steht es endlich mit der geistlichen Genesung oder mit der inneren Stärkung des Kranken? Gewiss wird sich niemand dazu verstehen wollen, diese Wirkung als eine rein vorübergehende und fast nur augenblickliche aufzufassen. Will man den Ausdruck ‚vorübergehende‘ milder fassen, dann steht man sofort vor der Frage: Auf wie lange soll dieselbe sich bemerkbar machen? Auf einige Stunden? Oder auf einen Tag? Oder auf eine Woche? — Wie leicht zu sehen ist, befriedigt hier kaum eine andere Antwort als diese: bis zum Eintreten des Todes oder bis zu erfolgter Wiedergenesung. Doch wir wollen dem Folgenden nicht vorgreifen.

7. Einen neuen Grund für die beliebige Wiederholbarkeit der Krankenölung glaubt Drouven[1]) in der Praxis früherer Jahrhunderte gefunden zu haben. In alter Zeit war es nämlich allem Anschein nach an vielen Orten Gepflogenheit, die hl. Ölung an dem Kranken während der Dauer der vorliegenden Krankheit nicht bloß einmal oder an einem Tage, sondern mehrere d. i. sieben Tage nacheinander in Anwendung zu bringen. Diese Sitte stützt sich unter anderem auf das Gregorianische Sacramentarium. Nach Vorführung des Sacramentes der Krankenölung findet sich nämlich der Beisatz: Deinde sacerdos communicet eum (i. e. infirmum); et sic faciat illi per septem dies tam de communione quam de alio officio: et suscitabit eum Dominus et, si in peccatis fuerit, remittentur ei. Noch deutlicher gedenkt dieser Sitte Theodulph von Orleans[2]).

8. Auch dieser Beweis ist unseres Erachtens von geringer Bedeutung. Fürs erste dürfte es schwer zu erhärten sein, dass die beschriebene Gepflogenheit einmal allgemein oder auch nur in sehr weiten Kreisen geherrscht habe; es ist ihr somit jedenfalls nicht ein allzu großes Gewicht beizumessen. Fürs zweite glauben wir mit Grund

[1]) Drouven, L. c.

[2]) Vgl. Benedict. XIV. De synodo dioecesana l. VIII. c. 7 n. 4; Gotti, Theologia scholastico-dogmatica, De extrem. unct. q. 2 dub. 2; Theologia Wirceburg. De extrem. unct. art. 3; Schanz, Die Lehre von den hl. Sacramenten S. 661.

sagen zu dürfen, dass man es hier keineswegs mit einer förmlichen Wiederholung des Sacramentes der letzten Ölung zu thun hat. Die über sieben Tage ausgedehnte oder auf sieben Tage vertheilte Krankensalbung betrachtete man nämlich, wenn nicht alles trügt, keineswegs als eine siebenmalige, förmliche Wiederholung eines vollen und Tag für Tag in sich abgeschlossenen Sacramentes; sondern der auf sieben Tage ausgedehnte Vorgang wurde als ein organisches Ganze und die sieben täglichen Salbungen als ebenso viele Theilmomente dieses Ganzen angesehen; ungefähr in der Weise, wie im gegenwärtigen Ritus der Krankenölung die sechs beziehungsweise sieben Salbungen der entsprechenden Sinne oder Körpertheile, oder die drei Untertauchungen des alten Taufritus, denen mitunter eine dreimalige Wiederholung der Taufformel zur Seite gieng, nur als ein einziges Sacrament aufzufassen sind und für den Kundigen den Gedanken einer förmlichen Wiederholung des vorliegenden Sacramentes ganz ausschließen. — Ein derartiges Indielängeziehen der Sacramentspendung ist bei der Krankenölung umso begreiflicher, weil dieses Sacrament, wie Thomas von Aquin sich ausdrückt, ‚per modum medicationis' d. h. als übernatürliches Heilmittel gegen geistliche und leibliche Krankheit auftritt, und daher — wie ja auch die leiblichen Ärzte nicht selten eine künstliche Heilsmethode einschlagen — für einen in die Länge gezogenen Ritus besonders geeignet erscheint. — Übrigens musste sich nach unserer Überzeugung auch zu jenen Zeiten und an jenen Orten, wo die siebentägige Krankenölung in Übung war, neben diesem Ritus noch eine kürzere nnd einfachere Form der Krankenölung vorfinden. Es stand somit nach unserem Dafürhalten die auf sieben Tage ausgedehnte Krankenölung zu dem einfacheren Verfahren ungefähr in dem gleichen Verhältnisse, wie die jetzt übliche sechsmalige Salbung an sechs verschiedenen Körpertheilen mit der sechsmal modificierten Gebetsformel, zur einmaligen Salbung an der Stirne mit zusammengezogener Gebetsformel; oder wie die feierliche Taufe zur einfachen. — Hiermit glauben wir diesen Beweis entkräftet zu haben.

9. Drouven macht zugunsten seiner Anschauung noch die Bemerkung: **Hoc sacramentum, quod poenitentiae complementum et quasi appendix est, tam videtur posse saepius repeti, quam poenitentia ipsa**[1]). Darauf lässt sich mehreres erwidern. Vor allem ist es auffallend, dass angesehene Schriftsteller

---

[1]) Drouven, L. c.

älterer Zeit aus der innigen Beziehung der letzten Ölung zum Bußsacramente gerade das Gegentheil von dem, was Drouven beabsichtigt, nämlich die allseitige Unwiederholbarkeit der Krankenölung zu folgern versuchten. Sie setzten nämlich das Sacrament der Ölung anstatt mit dem einfachen Bußsacramente vielmehr mit der öffentlichen Buße in Parallele, und weil dies Institut dem Sünder nur einmal zugänglich war, nahmen sie von der Krankenölung das gleiche an. Allein dass dieser Vergleich nicht allwegs zutreffend ist, liegt auf der Hand. Ähnliches gilt aber auch inbetreff des von Drouven angeregten Vergleiches. Wäre es richtig, dass die letzte Ölung mit dem Bußsacramente vollkommen parallel geht, so müsste dieselbe nicht bloß an Kranken, sondern auch an Gesunden vollzogen werden können, was zugestandenermaßen nicht zutrifft. — Aus dem angezogenen Vergleiche läst sich also in gegenwärtiger Frage überhaupt keine bedeutsame Folgerung ziehen.

10. Nun lassen wir die gegentheilige Ansicht zu Worte kommen. Dieselbe hat vor allem die äußere Autorität für sich; denn die Theologen vertreten seit Jahrhunderten mit großer Übereinstimmung Anschauungen, die der oben vorgelegten Ansicht widersprechen, und zwar in der Regel, ohne einer abweichenden Meinung auch nur zu gedenken. Lassen wir die Theologen selbst reden. Dr. Gihr schreibt in seinem Werke über die hl. Sacramente: ‚Die Wiederholbarkeit der letzten Ölung ist nach der Dauer ihrer Wirkung zu bestimmen. Sie ist aber berechnet auf den ganzen Verlauf einer lebensgefährlichen Krankheit und äußert darum ihre Wirkung so lange, als die Krankheit ihren todesgefährlichen Charakter bewahrt. Daraus folgt, dass sie in derselben Krankheit und Todesgefahr d. h. in einer und derselben gefährlichen Krankheit nur einmal giltig gespendet werden kann‘[1]. Dann läst er eine sehr zutreffende Stelle aus Coninck (disp. 19. dub. 8 n. 16) folgen: **Non potest hoc sacramentum secundo suscipi durante eodem periculo sive statu, quia pro toto illo tempore censetur sufficienter suum effectum operari. Est certa et communis doctorum et patet ex praxi Ecclesiae.** Schüch sagt in seinem Handbuch der Pastoral-Theologie: ‚In einer und derselben Todesgefahr kann die letzte Ölung nur einmal giltig ertheilt werden‘[2]. Bei Schanz lesen wir: ‚Eine Trierer Synode

---

[1]) Dr. Gihr, Die hl. Sacramente, II, 301 f.
[2]) Schüch, Handbuch der Pastoral-Theologie, § 325.

(1227) schreibt vor, die Priester sollen das Volk zum Empfang des Sacramentes der letzten Ölung auffordern; denn sie sei eine Medicin für Leib und Seele und könne so oft wiederholt werden, als der Mensch in eine Todeskrankheit falle. Als Grund gibt Thomas an, dass die Wirkung des Sacramentes nicht eine immer fortdauernde sei . . Dagegen könne es nicht in derselben Krankheit während desselben Stadiums öfter gespendet werden'[1]). P. Lehmkuhl lehrt in Übereinstimmung mit allen namhaften Moralisten und Pastoralisten, wie folgt: Iterari potest, resp. debet extrema unctio: 1. si post recuperatam sanitatem homo postea iterum aegrotat; 2. in morbo diuturno, si periculum mortis evanuit et post notabile tempus denuo periculum mortis instare videtur[2]). Wie jeder Unbefangene sieht, ist hier das Gegentheil von Drouvens und Heinrichs Lehre als selbstverständlich vorausgesetzt.

11. Auch der Kirchenrath von Trient, das Rituale Romanum und der Römische Katechismus reden ganz in gleichem Sinne. Si infirmi post susceptam hanc unctionem convaluerint, iterum hujus sacramenti subsidio juvari poterunt, quum in aliud simile vitae discrimen inciderint[3]). — In eadem infirmitate hoc sacramentum iterari non debet, nisi diuturna sit; ut si, cum infirmus convaluerit, iterum in periculum mortis incidat[4]). — Illud observare oportet, in una eademque aegrotatione, cum aeger in eodem vitae periculo positus est, semel tantum ungendum esse; quodsi post susceptam hanc unctionem aeger convaluerit, quoties postea in id vitae discrimen inciderit, toties ejusdem sacramenti subsidium ei poterit adhiberi[5]).

12. Erwägen wir nun die Bedeutung des vorliegenden Thatbestandes. Steht der Wiederholbarkeit der Krankenölung selbst während des Verlaufes einer und derselben Krankheit von Seite Gottes und von Seite des Sacramentes nichts im Wege; so lässt sich die bestehende Praxis sammt den vorgeblichen Verordnungen der Kirche, welche diese Praxis veranlasst haben sollen, nicht mehr in befriedigender Weise rechtfertigen. Oder aus welchen Gründen, so fragt

---

[1]) Schanz, AaO. S. 661 f.
[2]) Lehmkuhl, Theol. mor. II, n. 577.
[3]) Conc. Trid. sess. XIV. de extr. unct. cap. 3.
[4]) Rit. Rom. tit. V cap. 1 n. 14.
[5]) Catech. Rom. p. II cap. 6 n. 11.

man mit Recht, hätte die Kirche unter der Voraussetzung, dass die Krankenölung an und für sich, ähnlich wie die sacramentale Lossprechung und wie die Communion, in derselben Krankheit beliebig oft gespendet werden dürfte und dass eine derartige Wiederholung des fraglichen Sacramentes einst an vielen Orten und vielleicht durch Jahrhunderte in Übung gewesen wäre, die fragliche Wiederholung so allgemein und so nachdrücklich abschaffen und verbieten können? Warum den Gebrauch eines so heilsamen Gnadenmittels in so empfindlichem Maße beschränken? Zur Verhütung allfälliger Missbräuche hätte es vollauf genügt, für die Wiederholung dieses Sacramentes kluge Normen aufzustellen. Zudem hätte die Kirche durch Verordnungen, welche die Wiederholung der Krankenölung innerhalb gewisser Grenzen auch für die Dauer derselben Krankheit gestattet hätten, dem oft recht beängstigenden Zweifel, ob die hl. Ölung bei längerer und mehr oder weniger wechselnder Krankheit ein zweitesmal gespendet werden dürfe oder nicht, in vollkommen befriedigender Weise vorbeugen können. Endlich findet jeder Unbefangene, dass die oben angeführten Stellen des Kirchenrathes von Trient und des Römischen Katechismus sich keineswegs als bloße Disciplinar-Vorschriften kennzeichnen. — So und nur so wird es auch erklärlich, warum die Lehrer der Moral- und Pastoral-Theologie nie und nirgends den Gedanken aussprechen, dass in diesem Stücke eine Abänderung oder Milderung der bestehenden Disciplin zulässig und rathsam erschiene.

13. Nun kommen wir zur inneren Begründung der Sache. Das Sacrament der letzten Ölung hat seiner ganzen Anlage nach die Bestimmung und die Kraft, einmal gespendet für den vorliegenden Fall d. h. für die betreffende Krankheit, mag sich dieselbe wie immer abwickeln, als übernatürliche Medicin zu wirken und in ihrer Art auszureichen. In diesem Sinne sagt Benedict XIV: Una (unctio) necessarias suppeditat vires ad illa incommoda evitanda, quae morbus affert, quo actu aeger laborat[1]). P. Christ. Pesch lehrt: Quamdiu homo ab hoc statu (praesentis periculi) non recedit, tamdiu gratia sacramentalis perdurat[2]). Ähnlich Gihr und Coninck[3]). Und in der That macht die Stelle

---

[1]) Benedictus XIV. L. c.

[2]) P. Chr. Pesch S. J., Praelectiones dogm. tom. VII. n. 558.

[3]) Vgl. oben Nr. 10 S. 263. — Vgl. Ballerini-Palmieri, Opus theologicum morale tr. X. sect. 6 n. 26.

des Jacobusbriefes, die der ganzen Lehre über das Sacrament der Ölung zur Grundlage dient, ganz den Eindruck: Dem Kranken soll durch einmaliges Rufen des Priesters, der an ihm unter Gebet die entsprechende Salbung vorzunehmen hat, für die Dauer des vorliegenden Leidens ausreichende Nachhilfe zutheil werden.

14. Wir wollen nicht in Abrede stellen, dass Christus der Herr in seiner unbeschränkten Machtfülle unser Sacrament auch in anderer Weise d. h. als ein auf öftere Wiederholung berechnetes Gnadenmittel hätte einsetzen können. Allein die Einsetzung im oben gekennzeichneten Sinn muss bei näherem Zusehen jedenfalls als die geeignetste betrachtet werden. Denn bei der Annahme, das Sacrament der hl. Ölung könne als volles und ganzes Sacrament selbst in einer und derselben Krankheit öfters empfangen werden, müsste dieses Sacrament fast naturgemäß als ein in sich recht mangelhaftes oder wenig wirksames erscheinen. Zudem wären unter der mehrgedachten Voraussetzung jene Gläubigen, die vermöge ihres Wohnortes oder ihres Standes den Priester nicht so bequem zur Hand haben, den übrigen Gläubigen gegenüber in ungebürlicher Weise benachtheiliget. Ein neuer Grund, um bei der letztgekennzeichneten Auffassung dieses Sacramentes stehen zu bleiben.

15. Im Anschluss an namhafte Schriftsteller älterer Zeit könnte man, um die Unwiederholbarkeit der Krankenölung durch einen neuen Grund zu stützen und möglichst zu erhärten, auch auf folgenden Gedanken verfallen. Die hl. Ölung kennzeichnet sich bei aufmerksamer Betrachtung als eine Art Todtenweihe d. i. als Einweihung der christlichen Seele für den Eintritt in den Himmel und als Einweihung des Leibes für die glorreiche Auferstehung. Nun ist es aber ein bekannter Grundsatz, woran die Kirche allgemein festhält: Was einmal geweiht ist, das bleibt für immer geweiht; es kann an ihm die nämliche Weihe nicht ein zweites und ein drittesmal vorgenommen werden. — Allein dieser Gedanke erweist sich bei genauerem Zusehen nicht als stichhaltig. Vor allem ist nicht zu übersehen, dass dieser Beweisgrund, wollte man ihn gelten lassen, zu weit führen würde, indem er die Wiederholbarkeit der Krankenölung nicht bloß für die Dauer einer und derselben Krankheit sondern geradezu für alle Fälle ausschlösse. Und es waren wirklich ähnliche Erwägungen, die gelehrte Männer wie Gottfried von Vendome und Ivo von Chartres und andere bestimmten, die Wiederholbarkeit der letzten Ölung ganz unumschränkt und für alle Fälle als unzulässig hinzu-

stellen[1]). Allein ganz mit Unrecht; denn thatsächlich ist der Vollzug der Krankenölung keineswegs als eine Art Weiheact sondern einfach als Beibringung eines übernatürlichen Heilmittels anzusehen. In diesem Sinne sagt Thomas von Aquin: Non enim hujus sacramenti unctio est ad consecrandum sicut unctio confirmationis, ablutio baptismi et quaedam aliae unctiones, quae ideo nunquam iterantur, quia consecratio semper manet, dum res consecrata durat, propter efficaciam divinae virtutis consecrantis. Ordinatur autem hujus sacramenti inunctio ad sanandum. Medicina autem sanativa toties iterari debet, quoties infirmitas iteratur[2]).

16. Zur genaueren Erklärung der ganzen Sache diene Folgendes. Die Wiederholung der letzten Ölung während der Dauer einer und derselben Krankheit verstößt nach der richtigen Auffassung nicht bloß gegen ein göttliches und, wenn man will, zugleich kirchliches Gebot, sondern wir hätten es in diesem Falle überdies mit einer ungiltigen oder nichtigen Spendung des Sacramentes zu thun. So ausdrücklich Gihr und Schüch in den oben[3]) angeführten Stellen. Ähnlich sagt La Croix: Iteratum autem (hoc sacramentum) in eodem morbo et periculo est irritum[4]). Auf dasselbe kommt es hinaus, wenn man sagt: Die zweite und dritte Spendung der hl. Ölung bleibt unter der gedachten Voraussetzung wesentlich wirkungslos; somit schließt eine derartige Wiederholung eine Vereitlung (frustratio) und innere Verunehrung des Sacramentes in sich.

17. Die Richtigkeit der soeben vorgelegten Anschauung findet in der Tragweite der oben[5]) angeführten kirchlichen Documente eine neue Bestätigung. Wäre die Wiederholung der Krankenölung für die Dauer derselben Krankheit bloß verboten, behielte dieselbe aber dennoch auch im Wiederholungsfalle als Sacrament ihre innere Giltigkeit und naturgemäße Wirksamkeit, so bliebe es unerklärlich oder zum wenigsten höchst befremdlich, warum jenes Verbot nie und nimmer eine Ausnahme erleiden soll. Am allerwenigsten wäre diese Strenge der kirchlichen Disciplin begreiflich für den Fall, wo ein Kranker nach

---

[1]) Vgl. Magister sent. IV. dist. 23; Lud. Habert, Theologia dogmatica et mor. De extrem. unct. c. 5; Schanz, AaO.

[2]) Contra gent. l. IV. c. 73; vgl. Gotti l. c.

[3]) Nr. 10 S. 263.

[4]) La Croix, Theol. moral. l. VI. p. 2 n. 2103.

[5]) Nr. 11 S. 264.

Empfang der hl. Ölung sich neue und vielleicht schwere Verschuldungen zugezogen hat, und nebenher solche Umstände vorliegen, unter denen nach der gangbaren Lehre der Theologen das Sacrament der Ölung entweder als das einzige oder doch als das sicherste Mittel zur Rettung der betreffenden Seele angesehen werden muss.

18. Nun ziehen wir das Ergebnis der gepflogenen Untersuchung und sagen vor allem: In den eingangs ausgeschriebenen Sätzen Heinrichs ist das ‚ohne Zweifel' jedenfalls zu streichen; und Drouven hätte jedenfalls gut gethan, seiner These wenigstens ein abschwächendes ‚probabiliter' oder ‚admodum probabiliter' einzufügen. — Ob die im zweiten Theile unserer Abhandlung geltend gemachten Gründe Drouvens und Heinrichs Ansicht vollkommen widerlegen, mögen andere beurtheilen. Unseres Erachtens kann diese Ansicht jedenfalls nur auf einen höchst geringen Grad von Wahrscheinlichkeit Anspruch machen. — Wie leicht zu beobachten ist, wird in den Lehr- und Handbüchern der Moral und Pastoral nicht einmal bei Erörterung der Frage, wie der Seelsorgspriester bei langandauernden Krankheiten mit zweifelhafter Unterbrechung oder Besserung bezüglich der Wiederholung sich zu verhalten habe, auf Drouvens und Heinrichs Lehre ernstlich und ausdrücklich Rücksicht genommen. Benedict XIV. läſst allerdings in den Worten, womit er seine Gedanken über die Wiederholbarkeit der Krankenölung abschließt, eine gewisse Rücksichtnahme auf die gedachte Lehre durchblicken, wenn er schreibt: Van-Espen non importune parochos monet, ne nimium scrupulose in hoc se gerant; sed si dubitent, an revera morbi status sit mutatus seu num idem vel diversum sit vitae periculum . . expedire ait, ut ad sacramenti iterationem propendeant, eo quod haec iteratio conformior sit veteri Ecclesiae consuetudini, ut per eam spirituale subsidium et levamen infirmo obveniat[1]). Von dem Grade der Wahrscheinlichkeit, den man Drouvens Lehre zuerkennt, hängt es ab, ob und wieweit man in letzterwähnter Frage auf jene Lehrmeinung Rücksicht zu nehmen hätte.

---

[1]) Benedictus XIV. L. c. vgl. S. Alph. Theologia moral. l. VI. n. 715.

Die Aufgabe der katholischen Dogmatik im zwanzigsten Jahrhundert.

Von **Christian Pesch** S. J.

---

1. Im wesentlichen bleibt sich die Aufgabe der katholischen Dogmatik zu allen Zeiten gleich: wissenschaftliche Darlegung, Begründung und Vertheidigung der katholischen Lehre.

Noch mehr. In dem Reich der Geisteswissenschaften ist die katholische Dogmatik der unbeweglich feste Pol in der Erscheinungen Flucht. Die philosophischen Systeme, die Weltanschauungen, die treibenden Ideen, die man Zeitgeist nennt, sie alle müssen Stellung nehmen zur katholischen Glaubenswissenschaft, freundlich oder feindlich. Neutralität gibt es nicht gegenüber einer Macht, die so unerschütterlich an ihren Principien festhält und vermittelst dieser Principien einen so gewaltigen Einfluss auf Millionen von Menschen übt, Gebildete und Ungebildete, Hohe und Niedere, Könige und Kärner im Reich der Geister.

Von den Höhen der theologischen Wissenschaft steigt die katholische Welt- und Lebensanschauung durch Predigt und Katechese, durch Bücher und volksthümliche Schriftwerke aller Art in die Niederungen hinab und bewährt in die Breite und Tiefe ihre Lebensenergie in einem Maße, wie nie ein philosophisches System es vermocht hat oder vermögen wird. Das theologische Wissen ist eben die in menschliche Formen gefasste göttliche Erkenntnis, soweit dieselbe uns durch die übernatürliche Offenbarung mitgetheilt worden ist.

Wäre die Offenbarung nur ein zur Beherrschung der Dummen erfundenes Märchen, so wäre die Theologie längst an ihrer innern

Unwahrheit zugrunde gegangen. Lug und Trug haben kein langes, in stetiger Entwicklung voranschreitendes Leben; sie sind schillernde Seifenblasen, die am ersten festen Widerstand zerplatzen und ohne organischen Zusammenhang in bunter Reihe einander folgen. Die Einheit, Festigkeit, gesetzmäßige Lebensthätigkeit und allen Bedürfnissen genügende Anpassungsfähigkeit der katholischen Dogmatik sind ein Beweis der ihr innewohnenden unverwüstlichen lebendigen Kraft.

Die Art und Weise aber, wie sie diese Kraft bethätigt in innerm Wachsthum, in heilsamem Einfluss und im Widerstand gegen feindliche Angriffe, läßt deutlich genug erkennen, dass die Wurzel der Kraft keine rein menschliche und natürliche, sondern eine übermenschliche, göttliche ist. Weil die Theologie die Wissenschaft des göttlichen Glaubens ist, zieht sie durch den Glauben göttliche Wahrheit und göttliche Gnade in ihre Adern, und verbreitet diese lebenspendenden Elemente durch den ganzen Organismus der Kirche. In dieser Beziehung ist und bleibt sie die Königin der Wissenschaften.

2. Das mag sonderbar klingen in unserer Zeit, wo von so vielen Seiten immer wiederholt wird, mit der dogmatischen Theologie sei es aus, vollständig aus, sie habe allen Credit beim denkenden Theil der Menschheit eingebüßt, ihr Einfluss schwinde mit jedem Tage mehr, es sei eigentlich eine Schande, dass sie an Universitäten noch gelehrt werde, sie als Wissenschaft und gar als die Königin der Wissenschaften zu betrachten, das sei einfach zu dumm, ob man denn das dreizehnte und das zwanzigste Jahrhundert nicht unterscheiden könne und glaube, in der Blüteperiode der Naturwissenschaften sei überhaupt noch Raum für dogmatische Theologie.

Allein wenn es noch eines Beweises bedürfte für die Macht und Bedeutung der Glaubenswissenschaft, so läge er in dem Gebaren ihrer Anfeinder. Wenn die Theologie so völlig machtlos und todt ist, wie ihr sagt, warum denn der stets erneuerte Kampf? Zeigt nicht euer Kriegsgeschrei, dass ihr einen kampfgerüsteten Gegner vor euch erblickt? Zeigt nicht euer Wuthgeheul, dass ihr außer Stande seid, diesen Gegner niederzuwerfen?

Der Hohepriester und Prophet der ungläubigen Naturwissenschaft in Deutschland, Häckel, hat in seinem letzten Werk, das gleichsam sein wissenschaftliches Testament darstellt, noch einmal mit vollem Ingrimm seine Bannstrahlen auf die Theologie niederzucken lassen, um die schon so oft Todtgesagte noch einmal gründlich zu tödten. Die Bannstrahlen haben nicht eingeschlagen, sie dienten nur dazu,

mit ihrem grellen Lichte das Schauspiel zu beleuchten, wie ein Mann im Kampfe gegen die Theologie den letzten Rest seiner wissenschaftlichen Ehre vor aller Welt an den Pranger stellt. Vom Bathybius zur theologischen Weisheit der ‚Welträthsel'! Vor einer Wissenschaft, die diesen Weg wandelt, braucht allerdings die Theologie die Waffen nicht zu strecken.

3. Am Anfange des vorigen Jahrhunderts hätte man, menschlich gesprochen, an der Theologie wohl verzweifeln können. Ihre Vertreter schämten sich zum großen Theil ihrer katholischen Vergangenheit, sie liebäugelten mit den modernen philosophischen Systemen, aus Dienern des von Christus eingesetzten Lehramtes waren sie vielfach feile Knechte einer cäsaropapistischen Staatsgewalt geworden, und boten das widerwärtige Bild eines in der Soutane auftretenden Schranzen- und Streberthums. Unheilbares Siechthum schien über die Glaubenswissenschaft gekommen.

Aber das alte katholische Lebensprincip war noch da und es regte sich, um von innen heraus die Heilung anzubahnen. Anfangs allerdings noch schüchtern.

Als Liebermann in seinen Institutiones theologicae die Verbindung mit der Scholastik wieder herzustellen versuchte, geschah dies mit vielen Entschuldigungen und Verclausulierungen und mit der feierlichen Betheuerung, dass er jenen Männern durchaus nicht zu nahe treten wolle, welche verschiedene Bahnen eingeschlagen hätten. Ähnlich suchten andere Theologen das Zurückgreifen auf die Lehre und Lehrmethode der Vorzeit entweder zu verschleiern oder zu entschuldigen.

Das hat sich gründlich geändert. Jetzt, am Anfange des zwanzigsten Jahrhunderts, braucht niemand zu erröthen, wenn er sich als Anhänger der Scholastik bekennt. Mit offenem Visier darf er als Verfechter der Theologie der Vorzeit auf den Kampfplatz treten, ohne dass er von der Mehrzahl der eigenen Kampfgenossen wegen Rückständigkeit über die Schulter angesehen wird. Selbst diejenigen, welche nicht als Neuscholastiker gelten oder bezeichnet sein wollen, machen doch kein Hehl daraus, dass auch in den theologischen Werken des Mittelalters sehr viel für unsere Zeit Brauchbares zu finden sei, und sie scheuen sich nicht, ganz offen die Schätze der Vorzeit zur Bereicherung ihrer eigenen Geistesproducte zu verwerten. Mit bloßem Naserümpfen oder hämischen Bemerkungen wagt kein katholischer Theologe, der diesen Namen verdient, über die Scholastik hinwegzugehen. Die Theologie steht heute wieder fest auf dem Felsengrunde der katholischen Überlieferung.

Das verdanken wir jenen Männern, die in schlimmen Tagen sich muthig dem eingerissenen Verderben entgegenstemmten, und dem allgemeinen Geschrei zum Trotz die Lehre der Vorzeit wieder zu Ehre und Ansehen brachten. Das verdanken wir ganz besonders den obersten Hirten der Kirche, die unbekümmert um den Zeitgeist laut ihre Stimme vor aller Welt erhoben und in unmissverständlicher Weise erklärten, dass für die katholische Glaubenswissenschaft kein Heil sei außer im engen Anschluss an die Traditionen der alten katholischen Schule, und die unnachsichtlich alles entgegengesetzte Streben verurtheilten. Pius IX. hat dieses Streben als ein falsches und die Autorität der Kirche gefährdendes bezeichnet. Leo XIII. hat allen Theologen, denen das Wohl der Kirche am Herzen liegt, den innigen Anschluss an die Theologie der Vorzeit empfohlen.

4. Hier ist also der katholischen Dogmatik der Weg auch für das zwanzigste Jahrhundert gewiesen. Es ist eine ihrer Aufgaben, aus der Geschichte des vergangenen Jahrhunderts die rechten Schlüsse zu ziehen und nie mehr in jene Bahnen einzulenken, die früher zum Zustande unwürdiger Erniedrigung führten, sondern fortzubauen auf jenem Fundament, das unsere großen Väter gelegt haben.

Es handelt sich dabei nicht einmal so sehr um die Annahme dieser oder jener einzelnen Lehre, da auch die größten Scholastiker in Einzelheiten uneins waren, als um den Geist, der in jenen Männern lebte und so Großes schaffte. Es ist dies der Geist der Ehrfurcht gegen die Überlieferung, das Bestreben organisch weiterzubilden, und ohne gewaltsamen Bruch mit dem Alten oder unverständiges Absperren gegen das Neue, vielmehr das Neue dem Alten zu assimilieren, wie es in jedem lebendigen Organismus geschieht.

Weder die großen Scholastiker des zwölften und dreizehnten noch die des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts waren Versteinerungen, die sich gegen äußere Einflüsse in lebloser Passivität verhielten. Sie waren aber auch keine Masse Atome, von denen jedes seinen eigenen Reigen tanzte. Nur eine sehr oberflächliche Kenntnis kann zu der Meinung verleiten, als bestehe in den theologischen Summen und Commentaren des Mittelalters und der nachtridentinischen Zeit die ganze Individualität nur in den verschiedenen Titelblättern, während der Inhalt in geisttödtendem Einerlei immer wieder aus denselben Quästionen, denselben Argumenten, denselben Objectionen und Distinctionen zusammengesetzt sei. Allerdings ewig wechselnde Systeme und Hypothesen und Theorien finden wir da nicht, wohl

aber erblicken wir unter den Vertretern derselben katholischen Wahrheit sehr scharf geschnittene Charakterköpfe. Welch ein verschiedenes Gepräge hat die Theologie eines Thomas, eines Bonaventura, eines Scotus und eines Henricus Gandavensis, und in späterer Zeit die eines Canus, Vasquez, Suarez, Johannes a St. Thoma. Jeder stand seinen Mann voll und ganz.

So soll auch die Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts zu keinem bloßen Sprachrohr des dreizehnten oder sechzehnten werden. Wollte jemand uns zumuthen, unbesehen anzunehmen und weiter zu geben, was große Männer vor uns gesagt, so muss die kurze und entschiedene Antwort lauten: Daraus wird nichts, auch dann nicht, wenn man uns mit gewichtigen Namen zu imponieren versuchte. Wir halten in der Theologie fest an den Traditionen der katholischen Schulen nicht als Sclaven, weil wir müssen, sondern als freie Männer, weil und insofern wir in ihnen die Wahrheit erkennen. Die Scholastik in ihren besten Vertretern ist ein kostbares Erbe, das wir getreulich hüten wollen, aber über alle Verbesserungen und allen Fortschritt erhaben ist sie nicht.

5. Mangel an historischer Kritik, an Geschichts- und Sprachkenntnis und daraus hervorgehende unrichtige Erklärung, Bewertung und Verwertung von Texten brachten es mit sich, dass früher manches als Argument galt, dem jetzt keine Beweiskraft mehr zuerkannt werden kann. Die Theologie des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts hatte in dieser Beziehung schon bedeutende Fortschritte gemacht; und es wäre ein großes Verdienst der Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts, wenn sie einmal gründlich mit allen als nicht stichhaltig anerkannten Beweisen aus Schrift und Tradition aufräumte. Auch aus Bellarmin, Suarez, Petavius, geschweige denn aus den ältern Scholastikern, darf kein Text und keine Texterklärung ohne Prüfung herübergenommen werden. Mögen so einige liebgewordene Argumente fallen, die theologische Wissenschaft wird dabei nur gewinnen. Es unterliegt ja auch keinem Zweifel, dass die allgemeine Richtung der katholischen Dogmatiker dahin geht, ihre Wissenschaft in Einklang mit den gesicherten Ergebnissen der Geschichtsforschung und der Exegese zu erhalten. Die krampfhaften Versuche, Unhaltbares zu retten, treten nur vereinzelt auf und haben keinen Erfolg.

Einer Überhastung in das Neue hinein soll selbstverständlich nicht das Wort geredet werden. Auch auf dem Wege des Fortschrittes liegen Fußangeln; denn die Neueren können so gut irren, wie die Alten es konnten.

6. Ein Gebiet, auf welchem in unsern Tagen Ausgezeichnetes geleistet wurde und wird, ist zweifelsohne die Geschichte. Der Geschichtsforschung verdankt die Theologie mannigfache Aufklärung und Förderung. Indessen ist hier eine doppelte Gefahr vorhanden, die bisher schon nicht immer im Bereich der bloßen Möglichkeit geblieben ist: erste Gefahr, dass man die Dogmatik zur einer Geschichtswissenschaft machen will; zweite Gefahr, dass man die Geschichte zur Norm der Dogmatik macht.

Die protestantische Theologie hat, nachdem sie an jeder Dogmatik verzweifelt, keinen andern Ausweg, als sich zur Geschichtswissenschaft zu erklären. Das persönliche religiöse Erleben des Einzelnen, und das sociale Ausleben der Religion in ihren geschichtlichen Formen können einzig den Gegenstand ihrer Untersuchungen bilden. Ganz anders verhält es sich mit der katholischen Dogmatik. Diese hat in den Dogmen und überhaupt in den durch theologische Beweismittel sicher gestellten Lehren ein Material, das bis zu einem gewissen Grade dem geschichtlichen Werden entzogen ist. Wenn auch das, was uns am unwandelbarsten erscheint, Himmel und Erde dereinst vergehen, so werden doch die Worte Christi, die Offenbarungen Gottes nicht vergehen. Wo also zB. eine Lehre durch die Definition eines allgemeinen Concils festgestellt ist, da ist die geschichtliche Untersuchung über die Entwicklung dieser Lehre dogmatisch von gar keinem Belang für den Nachweis ihrer Richtigkeit. In apologetischer und manch anderer Rücksicht mag die geschichtliche Untersuchung höchst nützlich und interessant sein, an dem dogmatischen Werte kann sie nichts mehren und nichts mindern.

Nun besteht aber eine der Hauptaufgaben der dogmatischen Theologie darin, die Zuhörer oder Leser mit dem Dogma, mit der ganzen kirchlichen Lehre bekannt zu machen. Wollte man dies in der Weise thun, dass man jedes einzelne Lehrstück in seinem geschichtlichen Verlaufe darstellte, so würde man den Hauptzweck entweder gar nicht erreichen oder doch sehr beeinträchtigen. Über der Fülle des Stoffes, über den vielen vor seinen Augen sich aufrollenden, dazu manchmal noch problematischen Einzelheiten würde besonders der Anfänger schwer oder gar nicht zu einer klaren Erfassung des Sinnes der Kirchenlehre, zu einer deutlichen Scheidung des Sichern von dem bloß Wahrscheinlichen, zu einem befriedigenden Verständnis der dogmatischen Beweisführung gelangen. Überdies wäre die geschichtliche Darstellung, auf alle einzelnen Lehrstücke angewandt, so weitschweifig und langsam,

dass innerhalb der dem theologischen Studium zugemessenen Zeit nur ein Theil, vielleicht nur ein kleiner Theil der Dogmatik durchgearbeitet werden könnte. Für den angehenden Theologen ist es aber unerlässlich, dass er die ganze Dogmatik hinreichend kennen lernt und nicht mit bloßen Bruchstücken theologischer Erkenntnis für sein künftiges Amt ausgerüstet wird.

Es gibt einzelne theologische Fragen, bei denen es aus besonderen Gründen zweckmäßig oder nothwendig ist, den Stoff in geschichtlicher Reihenfolge vorzulegen. Aber es genügt auch, wenn diese Methode an einzelnen Beispielen erläutert wird; denn dadurch wird der Theologiestudierende angeleitet, den gleichen Beweisgang gegebenen Falls auf andere Stoffe anzuwenden. Im allgemeinen aber muss die geschichtliche Behandlung der einzelnen dogmatischen Fragen Monographien überlassen bleiben, die mit Kenntnis und Geschick durchgeführt, für die Dogmatik von unschätzbarem Nutzen sind. Geradeso hält man es ja auch in der Rechtswissenschaft, der Medicin und anderen Fächern, die durch geschichtliche Untersuchungen oft ganz bedeutend gefördert werden können, die aber darum doch nicht in Geschichtswissenschaft umgewandelt oder einfach nach geschichtlicher Methode behandelt werden dürfen.

7. Eine andere Gefahr in der Überschätzung der Geschichte für die Dogmatik liegt in der Versuchung, die Geschichte zur Norm des Dogmas zu machen. Es genügt, den Namen Döllinger zu nennen, um die Wirklichkeit und Größe dieser Gefahr zu kennzeichnen. Wenn jemand mit rein geschichtlichen Mitteln eine das Dogma berührende Frage lösen will, so kann es vorkommen und ist mehr als einmal vorgekommen, dass das vermeintliche Ergebnis der geschichtlichen Untersuchung mit dem Dogma nicht stimmen will. Was dann? Entweder sagt der betreffende Gelehrte: Mein Forschungsresultat muss richtig sein, also ist die entgegenstehende theologische Lehre unannehmbar. Diesen Weg schlug Döllinger ein und wurde zum Abtrünnigen. Oder der Gelehrte sagt: Ich betrachte den Gegenstand rein geschichtlich, und von diesem Standpunkt aus stelle ich meine Behauptung auf. Nach dem Dogma müsste es freilich anders sein. Aber was kümmert mich das? Als Katholik halte ich an dem Dogma der Kirche fest, als Geschichtsforscher bleibe ich bei dem, was ich nach den Regeln meiner Wissenschaft gefunden habe. Wer sich bei dieser Ausflucht beruhigen wollte, würde zeigen, dass es ihm an der für einen Geschichtschreiber wie für einen Theologen nöthigen Gedankenklarheit oder an dem

nöthigen Ernste fehlt. Das Princip des Widerspruches kann durch keine verschiedenartigen Betrachtungsweisen aufgehoben, zwei contradictorische Sätze durch keine noch so disparate Beweismittel als zugleich wahr erwiesen, die Vernunft durch keine Vergewaltigung dahin gebracht werden, dass sie dasselbe als Wahrheit behauptet und als Irrthum verwirft. Wer einmal fest davon überzeugt ist, dass er als Geschichtsforscher etwas bewiesen hat, was der katholischen Lehre widerstreitet, der kann wohl noch mit dem Munde aber nicht mehr mit innerer Zustimmung sich zu dieser Lehre bekennen.

Der Glaube ist ein über alles festes Fürwahrhalten. Was als göttliche Offenbarung feststeht, oder mit der göttlichen Offenbarung unzertrennlich verbunden ist, das ist dem Glauben absolute Wahrheit. Da nun die Wahrheit der Wahrheit nicht widerstreiten kann, so ist jedes vorgebliche mit dem Glauben unvereinbare Resultat geschichtlicher Forschung unwahr. Es sind in diesem Falle die Grundsätze der Wissenschaft nicht richtig angewandt worden, und es erübrigt dem Historiker nur, den Weg noch einmal zurückzumachen und zu sehen, wo er vom Pfade der Wahrheit abgewichen ist. Gelingt ihm dies nicht, dann muss er sich bescheiden, dass er mit den Mitteln seiner Wissenschaft die Frage vorläufig wenigstens nicht zu beantworten vermag.

Das Dogma als solches gehört nicht zu den geschichtlichen Erkenntnisprincipien, so wenig wie die Erfahrung zur Mathematik, wohl aber kann es für den Geschichtsforscher unter Umständen ein Leitstern sein, der ihm das Ziel seines Forschens aufhellt.

Gerade inbezug auf die historische Wissenschaft darf man nicht vergessen, dass man es fast ausschließlich mit moralischen Beweisen zu thun hat, die nur unter bestimmten Voraussetzungen wahre Sicherheit gewähren, sehr häufig aber nur mehr oder weniger große Wahrscheinlichkeit bieten. Bei Abwägung von Wahrscheinlichkeitsgründen spielt die Subjectivität eine große Rolle, und dabei liegt es oft noch nahe genug, durch entschiedene Behauptungen den mangelnden Beweisen nachzuhelfen.

8. Was haben wir in den letzten Jahrzehnten von akatholischer Seite nicht alles als Geschichte der Urkirche uns müssen bieten lassen. Es ist ein wahres Babel von unvereinbaren Theorien und Behauptungen, die gleich keck den Anspruch erheben, Geschichte zu sein. Nun sind aber von hundert widersprechenden Sätzen wenigstens neunundneunzig nothwendig falsch.

Selbst den akatholischen Geschichtsforschern wird die Sache nachgerade zu bunt, und sie fangen an, sich darauf zu besinnen, dass es doch mit der Methode oder den Methoden nicht ganz stimmen könne. Wie in der Profangeschichte ein heftiger Kampf wogt um culturgeschichtliche und politische, individualistische und socialpsychische, causale und teleologische Forschungsmethode (Dietrich Schäfer, Gothein, Lamprecht, v. Below usw.), so rasseln uns auch in der Kirchengeschichte ganze Reihen methodologischer Bezeichnungen entgegen, liegen die verschiedensten realistischen und idealistischen Methoden in erbittertem Streit.

Die zweite Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts stand im Zeichen der naturwissenschaftlichen, sagen wir lieber der darwinistisch-evolutionistischen Bestrebungen. Diese Tendenz hat sich auch auf dem Gebiete der kirchengeschichtlichen Forschungen sehr stark geltend gemacht. Die Naturwissenschaft im allgemeinen muss vor allem ihr Material möglichst vollständig und bis ins einzelnste zusammentragen. Die Evolutionstheorie will alles Spätere als eine natürliche Folge aus dem Vorhergehenden erklären. Bei einem gegebenen oder beliebig gewählten Punkte anhebend versucht sie zu zeigen, wie alles Folgende entstanden ist und bei den gegebenen Stoffen, Kräften, Gesetzen und Umständen entstehen musste. Man begnügt sich dabei thunlichst mit Wirkursachen und sucht jede Zweckstrebigkeit hinauszuschieben, obschon man sie meist schüchtern bei einem Hinterthürchen wieder hereinzulassen pflegt, da man nicht gut ganz ohne sie fertig werden kann.

Für die Geschichte der christlichen Kirche ist der gegebene Anfangspunkt das Auftreten Jesu Christi. Die evolutionistische Theorie sucht nun zunächst Christus selbst und sein Werk rein natürlich zu erklären aus seiner in religiöser Beziehung genial veranlagten Persönlichkeit und der Umgebung, in welcher er aufwuchs. Jede eigentliche übernatürliche Offenbarung muss dabei ausgeschlossen werden. Was sich dieser Erklärungsweise nicht fügt, wird als sagenhafter Bestandtheil oder spätere Zuthat aus den Quellen beseitigt. Insofern die Urkunden das unumgänglich nothwendige Material zur naturalistischen Erklärungsweise bieten, müssen sie als echt beibehalten werden; denn sonst wiche das Fundament, auf welchem die ganze Theorie aufgeführt werden soll.

Der katholische Dogmatiker kann und muss angesichts der rückläufigen Bewegung zugunsten des neuen Testamentes von der Thatsache Notiz nehmen, dass die ältere Tübinger Schule mit dem Versuch

der Umstempelung des Neuen Testamentes zu einer Sammlung historisch wertloser Parteischriften Fiasko gemacht hat. Andrerseits aber darf nicht übersehen werden, dass die Ritschl'sche Schule trotz allem Gegensatz den Faden der Tübinger Schule nur in einer feinern Nummer fortspinnt. Das zeigen schon die häufig wiederkehrenden Lobpreisungen Baurs. Hätten die Ritschlianer irgend etwas beigebracht, wodurch die Echtheit des Neuen Testamentes noch besser als bisher gestützt würde, so wollten wir ihnen dafür dankbar sein. Das ist aber nicht der Fall. Im Gegentheil, wenn ihre Behandlung der Quellen die richtige wäre, dann hörten diese Quellen auf, das zu sein, was sie sein wollen, sie büßten ihre ganze Autorität als Offenbarungsurkunde ein und sänken zu einer sehr vorsichtig zu behandelnden Materialiensammlung herab. Dass also die ältern Tübinger ungeschichtlich verfahren sind, sagen wir auch; dass aber die Methode der Ritschl'schen Schule eine echt historische ist, leugnen wir.

9. Nicht ohne Absicht wird von seiten dieser Schule so oft mit Nachdruck hervorgehoben, es sei verkehrt das Neue Testament als etwas Selbständiges und Abgeschlossenes zu betrachten, dasselbe müsse vielmehr mit der übrigen religiösen, heidnischen, jüdischen und christlichen Literatur zusammengefasst und als ein wesentlich gleichartiger Bestandtheil eines größern Literaturgebietes betrachtet und behandelt werden. Damit werden die heiligen Schriften ihres übernatürlichen Charakters entkleidet und müssen sich einfach als Theilerscheinungen und Theilursachen eines nach bestimmten Gesetzen verlaufenden ganz natürlichen psychologisch-socialen Processes verwerten lassen.

Es ist die materialistisch-evolutionistische Methode Lamprechts auf das religionsgeschichtliche Gebiet übertragen. Mag man dabei auch ausdrücklich hervorheben, dass man die dogmatische und kirchliche Entwicklungsgeschichte nicht als ‚Process naturhaften Geschehens' betrachte und in derselben keine blind wirkende Naturnothwendigkeit erblicke, so bleibt doch das Princip bestehen: Alles muss aus natürlichen Ursachen geworden sein. Genetische Entwicklungslehre! Dies ist die Zauberformel, die uns den Zutritt zu allen Schätzen wahrhaft historischen Wissens erschließt. Was man dabei nicht ausspricht, aber immer stillschweigend voraussetzt, ist, wie beim Darwinismus, die Verwerfung jedes außerweltlichen Factors und die Erklärung alles und jeden Werdens aus rein innerweltlichen, natürlich wirkenden Ursachen.

Das Schema ist bekannt: Durch die mit allem Nachdruck hervorgehobene Idee von Gott als unserm Vater entzündete Christus

einen großartigen religiösen Enthusiasmus, der anfangs ohne alle statutarische Lehre oder Gesetze sich selbst genügend immer weitere Kreise ergriff und in verhältnismäßig kurzer Zeit eine große Gemeinde schuf, deren zusammenhaltendes Band eben nur das ideale Gefühl der gemeinsamen Gotteskindschaft war. Allein mit der Zunahme der Gläubigen trat einerseits die Nothwendigkeit einer strafferen gesellschaftlichen Organisation, andrerseits das Bedürfnis einer Auseinandersetzung mit den aus dem Heidenthum mitgebrachten philosophischen Vorstellungen und Systemen ein. Die höchste sociale Organisation fand sich damals im römischen Staate, die Wissenschaft hatte ihre Heimstätte unter den Griechen. Was ist da natürlicher, als dass in Rom die Reichskirche, in Griechenland die kirchliche Wissenschaft, die Theologie ausgebildet wurde? Beides aber ist nicht ursprünglich christlich. Die Reichskirche ist römisch heidnisch, die Dogmatik griechisch heidnisch.

So ist also nicht bloß der Entwicklungs*stoff*, sondern auch die Entwicklungs*idee* gefunden. Ja die Idee! *Preuschen* tritt mit großer Entschiedenheit dafür ein, dass nach der lang genug gepflegten methodischen Kleinarbeit nun endlich auch die Idee wieder zu ihrem Recht komme. Die Idee aber ist nichts als eine Art dichterischer Intuition, durch welche der Geschichtsforscher in das Seelenleben und das sociale Leben vergangener Zeiten eindringt und diese Vergangenheit wieder vor uns heraufzuzaubern vermag.

Übrigens hat die ‚Idee' im Sinne der Ritschlianer nothwendig zwei Seiten, eine negative und eine positive. Nach der negativen Seite muss die nahezu zweitausendjährige katholische Überlieferung unrecht haben und auf falschen unwissenschaftlichen Voraussetzungen fußen. Darin sind alle evolutionistischen Kirchenhistoriker einig, diese ‚Idee' mangelt keinem von ihnen. Wenn es aber an den positiven Aufbau geht, dann gibts gleich so viel ‚Intuitionen' als Köpfe. Wir kennen die zahlreichen ‚wahren lebendigen Bilder' des Urchristenthums, die uns vermöge dieser ‚Intuition' schon reproduciert worden sind, natürlich lauter Ergebnisse vorurtheilsloser Forschung und echt historischen Blickes.

10. Die Aufgabe der katholischen Dogmatik gegenüber *diesen* geschichtlichen Methoden und Ideen ist ganz einfach: Ablehnung, entschiedene Ablehnung. Spricht man uns die Befugnis ab, über den Gegenstand mitzureden, wegen unserer dogmatischen Gebundenheit, nun dann trösten wir uns damit, dass die Gegner ebenso dogmatisch ge-

bunden sind wie wir. Sie sind gebunden durch das Dogma des Unglaubens, wir durch das Dogma des Glaubens. Wenn wir nicht Katholiken bleiben könnten, falls wir ihnen recht gäben, so würden sie aus ihrer Coterie ausgestoßen und mit dem wissenschaftlichen Bann belegt werden, falls sie der Kirche recht gäben. Der Unterschied ist nur der, dass wir das vertheidigen, was sich durch die Jahrhunderte organisch entwickelt hat und in seinem Dasein selbst einen gewichtigen Rechtstitel besitzt, während jene uns ihre eigenen philosophischen, vielfach nur mit historischen Daten austapezierten Systeme als Geschichte aufbinden wollen. Nil novi sub luna. Alles schon dagewesen, und die Kirche und die katholische Dogmatik besteht doch noch und wird auch bestehen, wenn die neuen Geschichten des Urchristenthums selbst zu bloßem Geschichtsmaterial geworden sind, wie es jetzt schon mit manchen der Fall ist.

Indessen hat die katholische Theologie doch auch positiven Nutzen aus der ganzen Bewegung. Wenn unsere Gegner uns bessere Textausgaben der Kirchenschriftsteller liefern, wenn sie vergessene oder verschollene Werke wieder ans Tageslicht ziehen, wenn sie manche interessante Einzelheiten aufhellen, so kann uns das nur freuen, denn es wird nicht selten auch der katholischen Dogmatik zugute kommen.

Besser wäre es ja noch, wenn viele katholische Gelehrte sich anregen ließen, mit nicht geringerm Eifer als die Gegner patristischen, christlich-literärgeschichtlichen und kirchengeschichtlichen Studien ihre Kräfte zu weihen und die katholische Wissenschaft in möglichst weitem Umfange von den Arbeiten ihrer Gegner unabhängig zu machen. Der Wahrheit thut es freilich keinen Eintrag, woher sie geboten werden mag; aber die Ehre der katholischen Wissenschaft fordert, dass sie in jeder Beziehung fest auf eigenen Füßen stehe und sich nicht auf fremde Schultern zu stützen brauche. Im neunzehnten Jahrhundert ist in dieser Beziehung schon viel Treffliches geleistet worden; Aufgabe der katholischen Theologie im zwanzigsten Jahrhundert ist es, diese Leistungen bei weitem zu überflügeln. Doch das nur im Vorbeigehen, da hier lediglich von der Aufgabe der katholischen Dogmatik die Rede sein soll.

11. Verwertung der neu gewonnenen geschichtlichen Kenntnisse, Abwehr der falschen im Namen der Geschichte aufgestellten Behauptungen über die Kirche, ihre Lehren und Einrichtungen ist ein wichtiger Theil dieser Aufgabe. Die Dogmatik ist zwar durchaus nicht an erster Stelle eine apologetische sondern eine thetische Wissenschaft; aber da sie nicht Selbstzweck ist, sondern Mittel zum Zweck, nämlich ein

Mittel, um die Menschen zur besseren Kenntnis und Liebe Gottes zu führen, so muss sie darauf Bedacht nehmen, den Menschen unserer Zeit verständlich zu bleiben und ihren Bedürfnissen zu entsprechen.

Die Dogmatik des zwanzigsten Jahrhunderts soll die Menschen des zwanzigsten Jahrhunderts zu Gott führen, nicht die des sechzehnten oder des dreizehnten Jahrhunderts. Ein Thomas von Aquin oder Suarez haben ihre Theologie nicht für Menschen im allgemeinen geschrieben, sondern für die Kinder ihrer Zeit. Die geoffenbarte Wahrheit bleibt sich ewig gleich; aber die Theologie ist nicht die Offenbarung, sondern die Wissenschaft der Offenbarung. Jede Wissenschaft ist etwas Lebendiges und muss an der Entwicklung des Lebens theilnehmen. Eine bloße Repristination ist keine Wissenschaft, sondern im besten Falle eine Gedächtnisübung. Die Kirche selbst passt sich in ihren Gesetzen und Einrichtungen den Zeitbedürfnissen an. Es wäre darum durchaus kein kirchlicher Geist, sich nur an das Alte anklammern zu wollen und vor der Gegenwart die Augen zu verschließen. Ich denke, die obersten Hirten der Kirche und besonders Leo XIII. haben in dieser Beziehung klar genug geredet.

Wir haben so oft den Satz gehört und auch wohl selber ausgesprochen, dass die Dogmatik sich vor keiner Wahrheit zu fürchten braucht. Wenn sich jemand trotzdem vor einer Wahrheit fürchtet, weil sie ihm vielleicht unerwartet kommt, so zeigt er nur, dass er seinem eigenen Wissen nicht allzusehr traut. Es gibt unangenehme Wahrheiten. Die Offenbarung selbst enthält deren eine Menge, sonst würden ihr nicht so viele Gegner erstehen. Aber ob angenehm oder unangenehm, darauf kommt es in der Wissenschaft nicht an.

Es gibt auch Wahrheiten, deren Behandlung ein zu hohes Maß von Geistesbildung voraussetzt, als dass sie vor dem gewöhnlichen Volk erörtert werden könnten. Indessen die Dogmatik wendet sich ja auch nicht unmittelbar an die großen Massen, sondern an diejenigen, welche Lehrer und Führer des christlichen Volkes sind oder werden sollen. Diese müssen aber so viel möglich über alle den Glauben berührende Zeitfragen aufgeklärt werden. Das ist Aufgabe der Dogmatik.

12. Wir haben bisher von der zeitgemäßen Ausbildung der dogmatischen Theologie mit Rücksicht auf die Geschichtsforschung geredet. Es bedarf aber kaum der Bemerkung, dass Naturwissenschaften und neuere philosophische Systeme, insofern sie den Glauben berühren, ebenfalls berücksichtigt werden müssen. Positive Förderung kann indessen die katholische Dogmatik von den neuern Philosophien nur in

seltenen Fällen erwarten. Entlehnungen dürfen nur mit größter Vorsicht stattfinden, da die Geschichte gelehrt hat, wie leicht hier eine Abirrung von der echt katholischen Auffassung des Dogmas stattfindet.

Die kirchliche Glaubenswissenschaft konnte nicht ausgebildet werden ohne entsprechende Philosophie. Die Begriffe, Lehren, Ausdrücke dieser Philosophie sind vielfach in die Glaubensentscheidungen aufgenommen worden. Man denke an Materie und Form, Natur und Person, Seelenlehre, Ethik usw. Eine vollständige Abänderung oder eine vollständige Loslösung dieser Philosophie vom katholischen Dogma und der katholischen Dogmatik ist einfach undenkbar; also kann auch eine entgegengesetzte oder ganz anders geartete Philosophie nicht mit Erfolg auf den Boden der Glaubenswissenschaft verpflanzt werden. Actualität wird hier viel mehr im Abwehren als im Herübernehmen bestehen. Nur insofern das Neue eine wirkliche Fortentwicklung des Alten bedeutet, kann und muss es angenommen werden. Jene Theile der Philosophie, die mit dem Dogma in keinem Zusammenhang stehen, kommen für die Glaubenswissenschaft nicht in Betracht und werden durch dieselbe auch nicht beeinflusst.

13. Man macht der Dogmatik zuweilen den Vorwurf, dass sie schon deshalb an Unzeitgemäßheit leide, weil sie immer und ewig einen solchen Ballast von längst überwundenen Irrthümern und stets erneuten Widerlegungen dieser Irrthümer mitschleppe. Insofern der Vorwurf begründet ist, liegt das Heilmittel sehr nahe. Was zwingt uns, wirklich unnützen Ballast mitzuschleppen? Man werfe ihn hinaus, dann ist dem Übel gesteuert. Aber nur nicht zu übereilig!

Nicht alles, was vergangenen Jahrhunderten angehört, ist deshalb für unsere Zeit bedeutungslos. Erstens lassen sich manche Lehrentscheidungen der Kirche nicht verstehen ohne Kenntnis der entgegengesetzten Irrthümer. Zweitens sind manche alten Irrthümer doch nicht so völlig ausgestorben, dass sie nicht in irgend einer Form heute noch fortlebten. Ist zB. der Ritschlianismus nicht zum guten Theil neu erweckter Arianismus und Pelagianismus? Drittens soll die Theologie auch einen Einblick in die Fortentwicklung der kirchlichen Wissenschaft bieten. Diese Entwicklung aber bewegt sich, insofern Menschen ihre Träger sind, nicht in der schnurgeraden Richtung auf die Wahrheit, sondern schlägt manche Zickzackcurse ein. Auch diese müssen mithin beleuchtet werden, insofern es zum Verständnis der Lehrentwicklung nothwendig ist.

14. Ein wahrhaft unverantwortlicher Luxus aber wäre es, wenn man heutzutage, wo auch auf dem Gebiete der Glaubenswissenschaft manche Zeitbedürfnisse sehr dringend sind, das Hauptgewicht auf die Austragung wenig praktischer Schulcontroversen legen wollte. In jeder Wissenschaft muss es, falls sie nicht erstarren soll, Kämpfe und Stürme geben. Aber uns mit bloßen Kampfspielen und Scheinkämpfen zu unterhalten, während ernster Kampf genug um uns tobt, wäre doch höchst unangebracht. Wo strittige Fragen vorhanden sind, sollen sie erörtert, ihre Beantwortung versucht und mit Gründen belegt werden. Nur dürfen wir nie vergessen, dass das, was die katholischen Dogmatiker eint, die Hauptsache und ein Schatz ist, den wir mit vereinten Kräften gegen die stets anstürmenden Feinde vertheidigen müssen. Wenn wir unser Haus gegen den Einbruch der Feinde bewahren, so ist das wichtiger, als dass unsere Freunde, die mit uns dasselbe Haus bewohnen, in allen Dingen genau derselben Meinung sind wie wir, zumal das doch hier auf Erden niemals zu erreichen ist.

Wir haben einiges angedeutet, was zur großen Aufgabe der katholischen Dogmatik im zwanzigsten Jahrhundert gehört. Aber wie ist es möglich, diese so weitausgreifende und vielumfassende Aufgabe zu lösen? Durch Befolgung des Grundsatzes Divide et Impera. In einem das ganze Gebiet umspannenden Lehrbuch der Dogmatik kann das nicht geschehen. Wir leben im Zeitalter der Arbeitstheilung. Auch in der Dogmatik muss die Arbeit getheilt werden. Allgemeine Darstellungen sind unentbehrlich. Aber auch Einzeluntersuchungen und Einzeldarstellungen, welche einen eng abgegrenzten Stoff allseitig und gründlich behandeln, sind durchaus nothwendig, wenn die Dogmatik Fortschritte machen und auf der Höhe der Zeit bleiben soll. Die Anforderungen, die heutzutage an den katholischen Dogmatiker gestellt werden, sind viel zu mannigfach, als dass der einzelne aus eigener Kraft ihnen allen entsprechen könnte. Theilung der Einzelarbeiten und nach gesichertem Erfolge Sichtung, Sammlung, Systematisierung in Gesammtdarstellungen, das ist der Weg des Fortschrittes.

Möge mit der Gnade Gottes das zwanzigste Jahrhundert eine Blüteperiode der katholischen Dogmatik werden. Nach den versprechenden Ansätzen, die schon vorhanden sind, haben wir Grund, diese Hoffnung zu hegen, falls alle bei dem Werke Betheiligten mit Klugheit, Entschiedenheit und Ausdauer Hand anlegen.

Recensionen.

Forschungen zur christlichen Litteratur- und Dogmengeschichte. Herausgegeben von Dr. A. Ehrhard, o. ö. Professor der Kirchengeschichte an der k. k. Universität zu Wien, und Dr. J. P. Kirsch, o. ö. Professor der Patrologie und christl. Archäologie an der Universität Freiburg (Schweiz). Mainz, Verlag von Franz Kirchheim. 1900. I. Band.

1. Heft. Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Alterthum. Eine dogmengeschichtliche Studie von J. P. Kirsch. VII u. 230 S.

2. u. 3. Heft. Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Eine literarhistorische Untersuchung von Hugo Koch, Doctor der Theologie und Philosophie, Repetent in Tübingen. X u. 276 S.

4. Heft. Eine Bibliothek der Symbole und theologischer Tractate zur Bekämpfung des Priscillianismus und westgothischen Arianismus aus dem VI. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Litteratur in Spanien. Von Dr. Karl Künstle, a. o. Professor an der Universität Freiburg i. Br. X u. 181 S.

Wenn durch die Gründung eines eigenen Sammelwerkes für literatur- und dogmengeschichtliche Forschungen im Verlauf eines Jahres für drei tüchtige Arbeiten die Drucklegung ermöglicht oder erleichtert wurde, so hat das neue Unternehmen gewiss den Beweis für seine Daseinsberechtigung und -Befähigung erbracht, und es ist gewiss keine bloße Phrase, wenn man von einem glücklichen Gedanken der beiden

Veranstalter, Prof. Ehrhard und Prof. Kirsch, redet. Dass aber wirklich alle drei Arbeiten des ersten Bandes der Forschungen recht gute Leistungen darstellen, wird eine kurze Übersicht über ihren Inhalt ausreichend darthun.

1. Prof. Kirsch hatte schon früher eine Schrift über ‚die Acclamationen und Gebete der altchristlichen Grabschriften‘ (Köln 1897) veröffentlicht, in welchen er aus den Inschriften der altchristlichen Gräber unter anderm bewies, dass schon im 2. und 3. Jahrhundert das Gebet für die Verstorbenen von den Christen geübt wurde. Behandelte diese frühere Arbeit einen Ausschnitt aus der Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen, so beschäftigt sich die nunmehr vorliegende Schrift ganz allgemein mit der ältesten Geschichte dieser Lehre. Nach einer Einleitung, welche kurz die Aussagen des neuen Testamentes über seinen Gegenstand zusammenfasst, behandelt Prof. Kirsch denselben in drei Abschnitten. Der erste bietet ‚die Bezeugung der Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen in der urchristlichen Epoche‘, welche bis etwa 180 gerechnet wird, der zweite ‚die Entwicklung der Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen bis zum Anfang des IV. Jahrhunderts‘, der dritte ‚die volle Ausbildung und die Vertheidigung der Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im IV. und V. Jahrhundert‘. In jedem von diesen drei Abschnitten werden dann die Aussagen der Kirchenschriftsteller und der Denkmäler über die geistigen Beziehungen der auf Erden weilenden Gläubigen zu einander, zu den Gerechten im Himmel, zu den der Fürbitte noch bedürftigen Verstorbenen dargelegt. Da ungefähr gegen Ende des vom Verfasser behandelten Zeitraumes zuerst der Ausdruck communio sanctorum im apostolischen Glaubensbekenntnis erscheint, so ist eine Erörterung über diesen vielverhandelten Zusatz beigegeben. Nach Prof. Kirsch ist im Sinne des 5. Jahrhunderts sanctorum als Genitiv von sancti, nicht von sancta, communio als Abstractum zu fassen; der Zusatz bedeutet somit ‚die innere, religiöse Verbindung der Gläubigen als der Glieder am mystischen Leibe Christi mit den übrigen Gliedern dieses Leibes, besonders mit den auserwählten, vollkommenen Gerechten, welche der Zugehörigkeit zum himmlischen Reiche Gottes absolut sicher sind und durch ihre Fürbitte den noch auf Erden pilgernden Gläubigen zu Hilfe kommen können‘ (S. 227). Ein Schlusswort wendet sich besonders gegen die Behauptung, dass die Heiligenverehrung ein Eindringen des Heidenthums ins Christenthum bedeute, und gibt einige

Gesichtspunkte zur Würdigung der für diese Aufstellung beigebrachten Gründe an.

Natürlich liegt in unserer ‚dogmengeschichtlichen‘ Studie ein Hauptnachdruck auf dem Nachweis der Entwicklung des behandelten Lehrstückes. Werfen wir einen kurzen Blick auf die diesbezüglichen Ergebnisse des Herrn Verfassers.

Was nun zunächst die Beziehung der Erdenpilger unter einander angeht, so finden wir in der ersten urchristlichen Periode die Wichtigkeit des wechselseitigen Fürbittegebetes stark betont. Clemens von Rom wie Ignatius, Polykarp, Justin fordern zu Gebeten für sich, für andere Christen, für alle Menschen auf; die Didache will auch, daſs die Christen fasten sollen für ihre Verfolger. Der gewöhnliche Ausdruck für das fürbittende Gebet ist bereits in dieser frühesten Zeit der noch heute übliche μεμνῆσθαι, jemandes gedenken. So wird also der Glaube, daſs alle Christen einen Leib bilden, thatsächlich geübt; theoretische Entwicklungen über die Beziehung der Christen sind uns aus dieser ersten Zeitspanne nicht erhalten. — Was den zweiten Zeitraum bis zum 4. Jahrhundert angeht, so bietet er kaum ein Zeichen weiterer Entwicklung über die erste Periode hinaus (S. 32 ff.). — Im dritten Zeitabschnitt (S. 149 ff.) begegnet uns ein neuer Gedanke: nicht nur durch Gebet kann man andern nutzen, sondern auch durch Tugend und ein heiliges Leben überhaupt, insofern im Hinblick auf einzelne Gott besonders wohlgefällige Glieder am Leibe der Kirche der Herr dem ganzen Leibe Gnaden spendet. Im übrigen besteht das neue nur darin, daſs der Wert des Bittgebetes ausführlicher begründet, das Gebet für die Gläubigen und Ungläubigen in seiner verschiedenen Bedeutung dargelegt erscheint. Außerdem wird auch die gegenseitige Beziehung aller Glieder des Reiches Gottes als solche Gegenstand der Erörterung; die Lehre, inwiefern die Kirche den einen Leib Christi, die eine Stadt Gottes, das himmlische Jerusalem darstellt, erhält ausführliche Begründung und wird zu Folgerungen für das sittliche Gebiet ausgenutzt.

Mehr eigentliche Entwicklung zeigt sich, was die Gemeinschaft der Heiligen angeht, nach einer andern Seite hin in der Heiligenverehrung. In der urchristlichen Zeit erhält die Hochachtung gegen die Blutzeugen häufigen Ausdruck, sie sind ‚die vollendeten Christen und vollkommenen Nachahmer des Herrn‘ (S. 21), die durch ihr Leiden für andere Gläubige Gnade erwirken können. Während ihrer Lebenszeit bezeigt man ihnen die größte Verehrung, nach ihrem Tod wird der Gedächtnistag ihres Kampfes und Sieges gefeiert. Ausdrückliche

Anrufung nach ihrem Tode ist indes nicht bezeugt. — In der Entwicklungsperiode 180—300 finden wir zunächst dieselben Gedanken noch klarer ausgesprochen: das Martyrium ist der Inbegriff aller christlichen Tugenden, es verleiht volle Reinigung von Sünden, vollkommenen Sieg über den Teufel, einen höheren Grad der himmlischen Glorie, sofortigen Eintritt in den Himmel, es hat genugthuenden Wert. Außerdem aber wird betont, daſs die Martyrer im Himmel Antheil an der Kirche auf Erden nehmen (S. 87), und auch von Anrufung der Blutzeugen durch die Gläubigen auf Erden reden Hippolytus und Origenes (S. 90). Dazu berichten uns Cyprian, Gregor der Wunderthäter, Kaiser Constantin von liturgischer Festfeier zu Ehren der Martyrer, ihre Gräber werden zu heiligen Stätten, Reliquien und Andenken an die Blutzeugen werden hochgeschätzt (S. 91—94), man ruft die Heiligen, wie einige Inschriften des 3. und 4. Jahrhunderts beweisen, um ihre Fürbitte für die Verstorbenen an, und in bildlichen Darstellungen erscheinen sie als Fürsprecher im Gericht über die Seele, oder führen letztere in die Herrlichkeit des Himmels ein (S. 96 f.). Auch solche Gerechte des Himmels, die nicht ihr Blut für Christus vergossen haben, hegen nach den Lehrern des dritten Jahrhunderts für das Seelenheil der Erdenpilger die angelegentlichste Sorge und beten für deren Wohl. Daſs man deshalb die verstorbenen Gerechten anrufen soll, wird zwar in den Abhandlungen über das Gebet nicht ausdrücklich gesagt, das Volk aber übte diese Anrufung, wie zahlreiche Grabschriften bezeugen. Cyprian bittet auch den hl. Cornelius und die gottgeweihten Jungfrauen, seiner bei Gott eingedenk zu sein, falls sie vor ihm aus diesem Leben abgerufen würden (S. 47—59). — In dem letzten der vom Verfasser behandelten Zeiträume macht die Verehrung der Heiligen noch einige weitere Fortschritte. Das Martyrergrab wird zum Altar, die Reliquienverehrung nimmt noch zu, wir finden Berichte über Wunder, welche an den Gräbern der Martyrer gewirkt wurden (S. 184—192). Außerdem tritt jetzt auch die Verehrung von solchen, die nicht als Blutzeugen gestorben sind, hervor (S. 198 f.), besonders die Verehrung der jungfräulichen Gottesmutter ist uns von nun an ausdrücklich bezeugt (S. 201 f.). Ein Beweis für die Entwicklung der Heiligenverehrung in jener Zeit liegt auch darin, daſs sie jetzt Gegenstand der Bekämpfung durch Vigilantius und die Arianer wird, und man sich die Frage stellt, in welcher Weise die Heiligen des Himmels unsere Nöthen erkennen (S. 193 f.).

Noch vor der Anrufung der Heiligen ist bekanntlich von jener der Engel in den Väterschriften die Rede. Bereits der hl. Justin bietet eine Spur davon (S. 31). Doch es würde uns zu weit führen, dem Verf. in seinen interessanten Darlegungen über die Lehre von den Schutzengeln weiter zu folgen (S. 27–32, 114–130, 207–214). Wenden wir uns vielmehr zur Beziehung der Lebenden mit den der Reinigung noch bedürftigen Verstorbenen.

Schon um die Mitte des zweiten Jahrhunderts ist das Gebet für die Verstorbenen durch eine Inschrift der Priscillakatakombe bezeugt, deren Datum de Rossis und Wilperts Untersuchungen ‚mit voller Sicherheit' festgestellt haben (S. 34). — In der folgenden Periode redet bereits Hippolytus von der Reinigung der sündigen Seele in der andern Welt; ‚völlig ausgebildet erscheint dagegen die Lehre vom Reinigungsfeuer sowohl bei den Alexandrinern als bei den afrikanischen Vätern, sowie in den aus dem Anfang des dritten Jahrhunderts stammenden Acten der hl. Perpetua und Felicitas' (S. 102). Der Priester betete, wie Tertullian berichtet, beim Begräbnis für den Verstorbenen. Bei der Beisetzung und am Jahrestag des Todes wurde das Messopfer dargebracht (S. 104), außerdem wurden von den einzelnen Gläubigen Gebete für die Verstorbenen verrichtet (S. 107), und die Inschriften der Gräber bringen die Bitte für die Seelenruhe der Verstorbenen zum Ausdruck (S. 110 f). Im 4. und 5. Jahrhundert endlich sind ‚die Zeugnisse' für den Gebrauch, durch Gebet, Messopfer, Almosen, Anrufung der Martyrer den Seelen im Jenseits zu Hilfe zu kommen, ‚so zahlreich, dass ein eigener Nachweis des thatsächlichen Bestehens der Fürbitte für die Verstorbenen in dieser Epoche als überflüssig erscheint' (S. 160). Der Verf. beschäftigt sich deshalb nur mit den theoretischen Erörterungen der Väter über die Möglichkeit, den Verstorbenen zu helfen und mit den verschiedenen damals gebräuchlichen Arten der Fürbitte für dieselben. Die Verhandlungen über den Gebrauch, in der Nähe der Martyrer sein Grab sich auszusuchen, werden ausführlich berücksichtigt (S. 174 f.).

In einer dogmengeschichtlichen Studie stellt man vor allem die Frage, inwieweit nun eine wirkliche Entwicklung durch die Darlegung des geschichtlichen Materiales dargethan sei, bezw. inwieweit eine solche in dogmatischer Beziehung vorliege, denn in der äußern Ausgestaltung und Bethätigung der Heiligenverehrung wird man eine solche ohne Schwierigkeit zugestehen. Der Verf. ist in dieser Hinsicht zurückhaltend, und wir glauben, dass man in der That kaum weiter gehen kann

als er, ohne den sicheren Boden zu verlieren. Praktisch genommen kommt in unserer Sache ziemlich alles auf die Frage an, ob man dasjenige, was in den urchristlichen Quellen nicht erwähnt ist, für die urchristliche Zeit auch als nicht vorhanden ansehen kann. Mag auch dieser Schluss nicht überall abzuweisen sein, so erfordert er doch äußerste Vorsicht in seiner Anwendung. Zur Literatur jeder christlichen Zeit ist immer die hl. Schrift hinzuzurechnen, und was in ihr ganz klar und unverkennbar ausgesprochen ist, muss auch als anerkannt in der betreffenden Zeit solange gelten, bis das Gegentheil bewiesen ist. Nun ist aber zB. der Satz, dass um des einen Gerechten willen Gott auch den andern Menschen Gnaden erweist, unter anderm an der Stelle ausgesprochen, wo Gott um der zehn Gerechten willen Sodoma verschonen will. Die fragliche Erzählung drückt diesen Gedanken vollkommen klar aus, sie gehört zu jenen Stellen, die man nicht leicht wieder vergisst, wenn man sie einmal gehört hat; wir werden also unserer Ansicht nach die dort ausgesprochene Wahrheit getrost auch in der Kenntnis des Urchristenthums voraussetzen können. Dass ferner die Seligen des Himmels um die Schicksale der Kirche auf Erden sich kümmern, steht nicht minder klar in der hl. Schrift. Die Engel des Himmels freuen sich über die Bekehrung jedes Sünders, Jeremias betet in der andern Welt für die Kämpfer Israels, das Himmelreich umfasst nach der hl. Schrift nicht nur den Himmel, sondern auch die Erde. Folglich wird auch in dieser Beziehung kaum eine wirkliche Entwicklung in dem Zeitpunkt einsetzen, in welchem wir bei einem Kirchenvater zum erstenmal diesen Gedanken finden. Was die Anrufung der verstorbenen Gerechten in der urchristlichen Periode betrifft, so mahnt auch hier die Beobachtung zur Vorsicht, dass man noch in späterer Zeit von einer Art der Anrufung in den schriftlichen Quellen nichts findet, die trotzdem nach dem Zeugnis der Inschriften bereits in Übung war (S. 58).

Überhaupt ergibt sich für die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen der merkwürdige Entwicklungsgang, dass diese Lehre beim Ausgangspunkt der Entwicklung viel klarer ausgesprochen ist als später; der römische Katechismus kann ja die diligentia Pauli in Betonung dieses Lehrstückes den Predigern als Muster vorhalten. Aber trotz alledem ist es ohne Zweifel ein großes Verdienst, wenn die ältesten Zeugnisse für die verschiedenen Glaubenslehren uns so klar und schön vorgelegt werden, wie der Verfasser dies für den von ihm gewählten Gegenstand gethan hat. — Was den Ausdruck communio

sanctorum angeht, so wird als dessen ältestes Vorkommen wohl auf das Concil von Nimes 394 hingewiesen (Hefele, Conc.-Gesch. II² 62). Eine Erwähnung hätte die Stelle wohl verdient.

Wie dieser kurze Überblick zeigt, ist es eine recht schöne und verdienstliche Arbeit, mit der die ‚dogmengeschichtlichen Forschungen' sich einführen. Der Gegenstand, den der Verfasser sich wählte, ist interessant und bedeutsam, und die Behandlung desselben entspricht den Bedürfnissen der heutigen Zeit, die in allen derartigen Fragen auf das Urchristenthum und die Aussagen der ältesten Kirchenschriftsteller zurückzugehen liebt. Die schöne Arbeit verdient daher die Aufmerksamkeit der Dogmatiker wie der Historiker in hohem Grade.

2. Eine Arbeit von ganz anderem Charakter, aber in ihrer Art ebenfalls eine sehr anerkennenswerte Leistung bietet das zweite und dritte Heft unseres Sammelwerkes. Für die neuesten Versuche, die Schriften des sog. Dionysius Areopagita zu datieren, bildete bekanntlich den Ausgangspunkt der Nachweis, dass Dionysius den neuplatonischen Philosophen Proclus († 485) vielfach benutzt habe, also später anzusetzen sei als dieser. Herr Dr. H. Koch hatte schon früher in einer Abhandlung die Lehre vom Übel bei Proclus und Dionysius mit einander verglichen und aus der Vergleichung die Abhängigkeit des Christen von dem Heiden gefolgert. Bei seiner Beschäftigung mit Proclus nun fasste er den Plan, ‚die dionysischen Schriften nicht allein mit diesem, sondern auch mit der übrigen neuplatonischen Literatur zu vergleichen' (S. 5), und er hat diesen Plan in vorliegender Schrift durchgeführt. Der erste Theil derselben ‚Ps.-Dionysius und der Neuplatonismus', stellt Ähnlichkeiten zwischen Dionysius und den Neuplatonischen Schriften zusammen, und zwar im ersten Capitel ‚Schriftstellerische Beziehungen formeller Art', im zweiten aber solche Stellen, welche eine ‚Anlehnung an den Neuplatonismus in einzelnen philosophischen und theologischen Anschauungen' beweisen. Der zweite Theil des Buches ist überschrieben: ‚Pseudo-Dionysius und das Mysterienwesen'. Nach einer älteren, allerdings jetzt veralteten Annahme hätte Dionysius bei seiner Schriftstellerei die Absicht gehabt, den heidnischen Mysterien Eingang ins Christenthum zu verschaffen. Wenn schon aus diesem Grund eine ausführliche Besprechung der Beziehungen des Dionysius zum Neuplatonismus am Platz war, so war sie dies umso mehr, da der Areopagit manche Ausdrücke und Bilder aus der Sprache der Mysterien häufig gebraucht, gerade wie das die Neuplatoniker auch zu thun pflegen. So wird also in drei Capiteln,

was sich bei Dionys und den Neuplatonikern über ‚Mysterienterminologie und Mysterienbräuche‘, ‚Mystische Zustände‘, ‚Symbolik und Allegorie‘ findet, zusammen- und einander gegenübergestellt, aus der Vergleichung dann der Schluſs gezogen, daſs der Areopagit zwar zu den wirklichen Mysterien keine Beziehung hat, die Mysteriensprache aber von den Neuplatonikern herübernimmt.

Was die Ergebnisse der Arbeit angeht, so hat sich dem Verfasser bei seinen Studien gezeigt, ‚daſs Ps.-Dionysius zwar viel neuplatonisches Gemeingut verwertet, aber auch specifisch proclische Termini und Gedanken, und daſs er auch ersteres gerne in proclischer Formulierung und Nuancierung bietet. Daſs das Verhältnis gerade so und nicht etwa umgekehrt ist, läſst sich, abgesehen vom ganzen Gange der Entwicklung, aus verschiedenen Indicien erkennen. Manches, was bei Proclus seine richtige Stelle hat, nimmt sich bei Ps.-Dionysius aus wie entlehnter Federnschmuck und es ist ihm nicht immer gelungen, den christlichen Glaubensgehalt ganz correct in neuplatonische, speciell proclische Denkformen zu gießen, was ja auch an sich unmöglich ist‘ (S. 5).

Auf jeden Fall hat nun auch der Verfasser bewiesen, daſs die Ausdrücke und Bilder, in welchen Dionysius sich bewegt, vielfach aus der neuplatonischen Zeitphilosophie herübergenommen sind; dies ausführlich dargethan zu haben, ist sein unbestreitbares und nicht geringes Verdienst, das alle Anerkennung verdient. Dagegen haben wir anderswo schon uns zu bemerken erlaubt, daſs die sachliche Kritik, welche der Verfasser den Schriften des Areopagiten angedeihen läſst, uns nicht völlig befriedigte. Manches, was er als ‚incorrect‘ bezeichnet, verdient diesen Tadel schwerlich; einzelne Beweise, die vorgebracht werden, halten der Kritik gegenüber auch wohl nicht stand. Trotzdem ist die Arbeit nicht nur ein Zeugnis ausdauerndsten Fleißes, sondern auch wertvoll wegen des massenhaften Materials, das sie über die Beziehungen des Dionysius zur neuplatonischen Philosophie zusammenstellt. — Sind nicht (zu S. 175) in dem Sätzchen des Origenes (in Joa. tom. 32 n. 27 ed. Brooke II, 201, 24): ὁ κεκαθαρμένος καὶ ὑπεραναβὰς πάντα ὑλικὰ νοῦς, ἵνα ἀκριβώσῃ τὴν θεωρίαν τοῦ θεοῦ, ἐν οἷς θεωρεῖ θεοποιεῖται alle ‚drei Wege‘ bereits enthalten?

3. Prof. Künstle hat sich zum Gegenstand seiner Untersuchung eine aus Kloster Reichenau stammende, jetzt in Karlsruhe aufbewahrte Handschrift gewählt. Es enthält dieselbe in ihrem jetzigen Bestand außer verschiedenen Erklärungen des Vaterunsers und einem Fragment der irischen Canones eine Reihe von Glaubensbekenntnissen und

Erklärungen zu solchen; sie wurde daher in den neuern Forschungen über das Glaubensbekenntnis vielfach herangezogen, ohne indes vollständig ausgenutzt zu werden.

In der Einleitung bestimmt Prof. Künstle zunächst die Zeit, aus welcher der fragliche Codex herstammt. Es läßt sich dieselbe, was von Caspari u. a. übersehen wurde, mit Sicherheit nachweisen; denn an den Zügen der Schrift erkennt man, daß der Codex von jenem Reginbert geschrieben wurde, der über 40 Jahre lang bis zum Jahre 846 die Bücherei von Reichenau verwaltete, und wie ein noch erhaltenes Verzeichnis ausweist, während dieser Zeit 42 Abschriften von wichtigen Werken herstellte, von denen noch manche erhalten sind. In dem erwähnten Verzeichnis ist auch unser Codex beschrieben; er war ursprünglich viel umfangreicher als jetzt und enthielt, was für die Herkunft unserer Handschrift oder vielmehr über die Herkunft der Vorlage derselben von Wichtigkeit ist, unter anderm die sog. spanische Canonensammlung. Der Verf. möchte die Zeit der Niederschrift unseres Codex noch genauer auf die Jahre 802—806 einengen; die Vorlage desselben läßt er vom hl. Pirminius mit nach Reichenau gebracht sein (S. IX u. 28).

Unter Nr. II folgt nach diesen Zeitbestimmungen S. 7—25 die ‚Beschreibung der Handschrift'. Die 52 Stücke derselben werden nach Überschrift, Anfangs- und Schlußworten verzeichnet; bei den schon veröffentlichten Stücken wird beigefügt, wo sie sich gedruckt finden, bei Pseudepigraphen die Herkunft festgestellt.

Unter Nr. 1—7 stehen die officiellen Glaubensbekenntnisse und zwar das der Apostel, jene der Concilien von Nicäa, Constantinopel 381, Toledo 400 u. 675, das des Athanasius. Nr. 3 sind die Anathematismen des Damasus.

Nr. 8—42 sind Glaubensbekenntnisse oder Ausführungen über die hl. Dreifaltigkeit, welche dem hl. Ambrosius (8. 29), Hieronymus (9—12. 34), Augustinus (13—14. 18. 24—28. 32—33), Gregor dem Wunderthäter (15), dem Priester Faustinus (16), Isidor (17), Boethius (19—21), Chrysostomus (23), Fulgentius (30—31), Basilius (36), Rufinus (37), Orosius (38), Maximus v. Turin (39), Gennadius (41), einem iudex Brobus (35) zugeeignet werden. Anonym sind Nr. 22 u. 42.

Nach Nr. 42 steht in der Handschrift Finit; was folgt, ist also später beigefügt. Es sind Stücke aus Alcuin (43. 44), Junilius Africanus (45), Isidorus (48. 51). Nr. 46 enthält Vergleiche zur Erläuterung der hl. Dreieinigkeit, 47 ist eine Belehrung über dasselbe Geheimnis in Fragen und Antworten, Nr. 50 besteht aus Canones spanischer Concilien, Nr. 52 ist ein Fragment der irischen Canones.

Im Abschnitt III (S. 26—125) werden die einzelnen Bestandtheile dieser Sammlung nach Herkunft und Ursprung untersucht, im Abschnitt IV (S. 126—145) die Sammlung als Ganzes gewürdigt. Abschnitt V bietet einen Abdruck der unveröffentlichten oder sonst wichtigen Stücke der Handschrift.

Aus der Untersuchung der einzelnen Stücke hat sich zunächst die Wichtigkeit unseres Reichenauer Codex ergeben. Die Symbole von Nicäa und Constantinopel erscheinen in demselben in Übersetzungen, die man sonst nirgends antrifft, einzelne Texte finden sich nur in unserem Codex, für andere ist derselbe der älteste, für wieder andere der beste Textzeuge, in manchen Fällen geben die Über- und Unterschriften der Texte beachtenswerte und nur hier erhaltene Winke über deren Herkunft. Das unechte Schlusscapitel des Liber ad Petrum von Fulgentius findet sich zwar in unserer Handschrift, aber außer Zusammenhang mit der genannten Schrift.

Ferner aber lehrt eine Betrachtung unseres Sammelwerkes als Ganzes, dass wir es in demselben mit einer planmäßig angelegten Zusammenstellung von Glaubensbekenntnissen zu thun haben, dass der Urheber derselben also einen Gedanken verwirklichte, der erst in der Neuzeit durch Walch, Hahn 2c. wieder aufgegriffen wurde.

Besonders hat der Verf. sich bemüht, den Ort festzustellen, an dem unsere Sammlung entstand. Bei seinen Studien drängte sich ihm bei vielen Stücken derselben die Überzeugung auf, dass Spanien als die Heimat derselben zu betrachten sei, oder dass in Rücksicht auf spanische Verhältnisse das betreffende Glaubensbekenntnis Aufnahme in die Sammlung gefunden habe. So betrachtet er das sog. Symbol von Toledo vom J. 400 als Werk des spanischen Bischofs Pastor, das andere Toletaner Symbol stammt nach ihm nicht aus dem Jahr 675, sondern ist etwa 200 Jahre älter, nimmt aber auf den Priscillianismus, die spanische Häresie, Bezug. Auch das Athanasianum läſst er in Spanien entstehen, und ebenso findet er bei noch einer ganzen Reihe der Texte unseres Codex Beziehung auf spanische Verhältnisse oder sonstige Anzeichen spanischen Ursprungs im Sprachgebrauch oder in der Überlieferung des Schriftstückes. Zu diesen Gründen aus der Untersuchung der einzelnen Stücke kommt dann noch als verstärkender Umstand hinzu, dass die Texte in Spanien zusammengestellt wurden, die Vorlage des Codex aus Spanien stammt.

Wie die soeben angeführten Beispiele ausweisen, kommen bei den Forschungen des Verf. auch noch manche sonst interessante Punkte der

Literaturgeschichte zur Sprache. So zB. S. 52 ff., wo über den vierten Tractat unter den theologischen Schriften des Boethius und die Frage seiner Echtheit gehandelt wird, S. 57—69, wo die pseudo-augustinischen Reden 242, 237—239 untersucht und einem spanischen Verfasser zugewiesen werden. Auch für den Zusatz filioque im Symbolum, der im Occident bekanntlich in Spanien zuerst auftritt, werden an verschiedenen Stellen Zeugnisse beigebracht, ebenso auch über den Zusatz zu dem ebenfalls auf der pyrenäischen Halbinsel zuerst nachweisbaren Comma Johanneum: et hi tres unum sunt in Christo Jesu. Zu den S. 67 hierfür namhaft gemachten Stellen ließe sich noch das Constitutum Constantini hinzufügen.

Ob nun freilich den Spaniern alles verbleiben wird, was Prof. Künstle ihnen als Eigenthum zuspricht, muss die Zukunft lehren. Jedenfalls ist die Untersuchung mit Gelehrsamkeit und Umsicht geführt und bedeutet eine Förderung der Forschung. — Zu S. 43 u. 47 erlauben wir uns die Bemerkung, dass die Wendung alienus est, profanus est aus Cyprian stammt (de unit. c. 6 Hartel p. 214, 22) und also zu weitern Schlüssen keine Grundlage bietet.

Wie man sieht, haben sich die Forschungeu zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte mit achtunggebietenden Arbeiten eingeführt. Wir gratulieren von Herzen den Verfassern wie den Veranstaltern des Unternehmens und wünschen letzterem einen glücklichen Fortgang.

Luxemburg. C. A. Kneller S. J.

Die Römischen Katakomben. Von Dr. Ant. Weber, Prof. am Lyceum zu Regensburg. Regensburg, Pustet, 1900. 167 S. in 8.

Die Katakombenforschung schreitet in unserer Zeit so rüstig fort, die Resultate, die sie mit jedem Tage in erstaunlichster Fülle zutage fördert, sind so wichtig für die Kenntnis des altchristlichen Lebens und Glaubens, dass eine gedrängte Übersicht derselben vom höchsten Interesse erscheint. Monographien über einzelne Katakomben und Funde, sowie auch größere Werke haben den Fachgelehrten bereits diese Geheimnisse des unterirdischen altchristlichen Rom dargelegt: aber diese Werke sind zu kostspielig und auch zu streng wissenschaftlich gehalten, als dass sie auf einen weiteren Leserkreis rechnen könnten. Und doch sind die Katakomben ein so lehrreiches, interessantes und

erbauliches Buch, das womöglich für alle Christen aufgeschlagen zu werden im höchsten Grade verdient.

Dieser sehr zeitgemäßen Aufgabe hat der Verf. obiger Schrift sich unterzogen. Dieselbe enthält auf 161 Seiten eine gedrängte aber doch ihrem Zweck entsprechende Übersicht über alle Funde, illustriert dieselben durch eine reiche Auswahl von gutgelungenen Abbildungen und zeigt fortlaufend den dogmatischen Wert der betreffenden Inschriften, Darstellungen usw. Da er sich dabei auf die bedeutendsten Archäologen und Katakombenforscher L. Fonck, K. M. Kaufmann, Kirsch, Kraus, A. Kuhn, J. B. de Rossi, A. de Waal, Jos. Wilpert u. a. stützt, so hat die Schrift trotz ihres schlichten Gelehrtenapparates hohe wissenschaftliche Bedeutung und kann auch den Theologen gute Dienste leisten.

Sehr schön bemerkt der Verf. in der Einleitung, indem er das Grab des Herrn in Jerusalem mit den Martyrergräbern Roms vergleicht: ‚Die entsiegelte Felshöhle zu Jerusalem, die leere Gruft mit den Leichentüchern ist für ewige Zeiten ein Zeugnis für das große Geheimnis der Erlösung geworden; Roms wiedereröffnete Katakomben mit den Schätzen ihrer hl. Überreste und Denkmäler sind ein unwiderlegbares Zeugnis der Erstlingskirche, ein kostbares Vermächtnis an die spätesten Geschlechter. Sie sind gewissermaßen altchristliche Archive, Wiegendrucke des Christenthums; in Grabkammern und Hallen, auf Wänden und Gewölben entrollen sie in Inschriften und Farben und sonstigen Kunsterzeugnissen das rührende Bild des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe der ältesten Kirche‘.

In dem sehr lehrreichen I. Abschnitte über Anlage und Geschichte der Katakomben wird der Leser in dieses unterirdische, hehre altchristliche Rom eingeführt und lernt die wechselnden Schicksale desselben, schließlich die fast unbegreifliche gänzliche Vergessenheit dieser ehrwürdigen Grabstätten kennen. Aber diese Vergessenheit und Wiederauffindung, welche am 31. Mai 1578 durch Arbeiter, die nach Porzellanerde gruben, erfolgte, lag gerade in den weisen Plänen der göttlichen Vorsehung. Denn gerade zur Zeit der Wiederauffindung bemühten sich die Reformatoren, ‚den Zusammenhang der Katholiken ihrer Zeit mit den Christen der ersten Jahrhunderte zu zerreißen, indem sie laut in die Welt hinausriefen, dass Rom und seine Priester den echten christlichen Glauben gefälscht und entstellt hätten. Da drang plötzlich ein Lichtstrahl in eine Todtengruft, deren Leichensteine und Bilder niemand hat verfälschen können, weil sie in tausendjähriger Nacht begraben lagen.

Da erschlossen sich lang verborgene Denkmäler der christlichen Vorzeit, um die Schüler der Apostel, die Blutzeugen und Bekenner der ersten Jahrhunderte für die Wahrheit des alten Glaubens Zeugnis ablegen zu lassen‘.

Aber nicht bloß zur Widerlegung der Häretiker, sondern noch mehr zu unserer Erbauung und zur Bestärkung unseres eigenen Glaubens sind die Bilder und Inschriften der Katakomben selbst mehr als die Werke der Väter geeignet: wir werden in das Glaubens- und Gebetsleben unserer christlichen Brüder, welche noch in so inniger Verbindung mit den Aposteln standen, gleichsam hineinversetzt. Aus ihnen redet ‚klarer als aus sonstigen Monumenten der Glaube, die Hoffnung, die Liebe, kurz das ganze Leben der ersten Christen zu uns. Oftmals ist es nur eine kurze Wendung, ein einzelnes Wort, das uns ihre Gesinnung ungesucht und ungewollt in schlichter aber ergreifender Fassung kundgibt. Es ist die Sprache der ersten Kirche in ihrem kindlich reinen Hauche, die von den Marmorsteinen ehrwürdiger Gräber uns zuruft: Was du glaubst, das haben auch wir geglaubt; was du hoffst, das hat uns in der Glut aller Verfolgungen aufrecht erhalten; was du in den Geheimnissen unserer heiligen Religion liebst, dafür sind wir freudig in den Tod gegangen‘.

Diesen überwältigenden Eindruck machen die Katakomben ganz besonders auf den, welcher das Glück hat, diese ehrwürdigen unterirdischen Gänge und Kammern persönlich in Augenschein zu nehmen; aber auch das vorliegende Schriftchen führt uns die Anlage der Todtenstadt, die hervorstechendsten und am meisten charakteristischen Darstellungen, Inschriften, Geräthe so übersichtlich und anschaulich vor, dass man ein recht getreues Bild von den gesammten Katakomben erhält; wer sie besucht hat, findet in jeder Illustration alte Bekannte wieder.

Die Liebe des christlichen Alterthums für Symbolik, zugleich auch die Arcandisciplin und die Vorsicht gegenüber dem spähenden Auge der Heiden bewirkten, dass viele Geheimnisse, biblische Thatsachen nur symbolisch angedeutet sind. Der Fisch für Christus, der gute Hirt mit dem Schäflein auf dem Rücken, das A und Ω, der Palmzweig, der Anker usw. sind für jeden Christen leicht verständliche Bilder und noch auf uns mehr realistisch angelegte Spätgeborene machen sie in ihrer hehren Einfachheit einen rührenden Eindruck. Manche Symbole sind uns freilich weniger verständlich geworden und einer verschiedenen Deutung fähig.

In der Deutung des Bildes einer Medaille aus der Katakombe der hl. Cyriake möchten wir anderer Meinung sein als der Verf. Er bemerkt: ‚Sie hatte eine Jungfrau auf der Brust getragen, welche sich Gott und seinem hl. Märtyrer Laurentius zum Dienste geweiht hatte. Daher erblicken wir auf der einen Seite den mit Vorhängen verhüllten Baldachin-Altar, zu welchem die dem Herrn sich darbringende Jungfrau, eine brennende Kerze in der Rechten tragend, hinzutritt. Die Kehrseite zeigt das Martyrium des hl. Laurentius . .‘ Ich möchte glauben, dass hier nicht ein verhüllter Altar, sondern das himmlische Brautgemach dargestellt sei, die Jungfrau mit brennender Kerze nicht zum Altare, sondern nach ihrem Tode mit der brennenden Lampe ins Brautgemach ihres Bräutigams einzutreten im Begriffe steht. Auch in dem schönen Katakombenbild, das die fünf klugen Jungfrauen darstellt, welche ihrem Bräutigam entgegenziehen, trägt die Führerin nebst dem Ölgefäße eine brennende Fackel in den Händen. Jedenfalls deutet das Successa vivas auf beiden Seiten der Medaille auf den Segenswunsch, der unzähligemal auf Grabinschriften wiederkehrt, ganz sicher auf das ewige Leben nach dem Tode hin.

Doch will ich damit nur eine subjective Meinung ausgesprochen haben. Die Deutungen des Verf.s sind meistens sehr überzeugend und den tüchtigsten Archäologen entnommen. Wir möchten wünschen, dass recht viele Leser ebenso viel Belehrung und Erbauung aus dem Schriftchen ziehen wie wir.

Fulda. Const. Gutberlet.

Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter. Mit besonderer Berücksichtigung von Cultur und Kunst, nach den Quellen dargestellt von Hartmann Grisar S. J., Professor an der Universität Innsbruck.

I. Band. Rom beim Ausgang der antiken Welt. Nach den schriftlichen Quellen und den Monumenten. Mit 228 historischen Abbildungen und Plänen, darunter ein Plan Forma Urbis Romae aevi christiani saec. IV—VII in Farbendruck. Freiburg im Breisgau, Herder 1901. XX u. 855 S. in gr. 8.

Der erste Band der in katholischen Kreisen lange mit Spannung erwarteten Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter liegt nun vor. Er ist ganz geeignet, die hohen Erwartungen, welche man in weiten Kreisen von dem Werke hegte, zu erfüllen. Der Verfasser hat nicht nur die von anderen Gelehrten ausgegangenen Richtig-

stellungen, neuen Entdeckungen und oft sehr einschneidenden Umgestaltungen der Geschichte ganzer Zeitabschnitte gewissenhaft verwertet, sondern ist auch selbst forschend thätig gewesen und hat manche wertvolle Quellen erschlossen und viele neue Gesichtspunkte für Betrachtung archäologischer Funde gewonnen. Sein Werk ist daher ebenso gründlich wie anziehend und neu. Cultur und Geschichte wird in gleicher Weise berücksichtigt. Der vorliegende erste Band umfasst die Periode vom vierten bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts. Die Geschichte der Gesittung, der Wissenschaft und Kunst tritt überall markig hervor und wird durch sorgfältig ausgewählte und genau wiedergegebene Abbildungen erläutert.

Das erste Buch schildert in lebensvoller Anschaulichkeit die Umgestaltung der heidnischen Kaiserstadt zur Hauptstadt der christlichen Welt. — Langsam und allmählich vollzog sich die innere Umbildung der Ideen und die daraus folgende Neugestaltung der künstlerischen, rechtlichen und socialen Einrichtungen. Das Christenthum zog nicht ein wie ein Kriegsheld mit Speer und Schild, der alles vor sich in den Staub tritt, sondern als ein Bote des Friedens, der vor allem durch die Macht der Überzeugung die Welt neu zu gestalten sucht. Neben den stolzen heidnischen Tempeln des alten Rom entstanden seit den Zeiten Constantins die großartigen christlichen Basiliken und neben den weltlichen Behörden gelangte die von Christus eingesetzte kirchliche Hierarchie zu großem Ansehen. Lange bestand das Heidenthum neben dem Christenthume fort und noch im Jahre 394 versuchte Nicomachus Flavianus, ein Parteigänger des Kaisers Eugenius, den alten Götterdienst in Rom zu erneuern. Der Sieg des oströmischen Kaisers Theodosius besiegelte endgiltig seinen Untergang. Die Tempel wurden nicht zerstört, sondern geschlossen; einige wurden später zu katholischen Kirchen umgebaut und blieben so vor dem gänzlichen Verfalle bewahrt, andere dienten noch lange als öffentliche Gebäude, bis unter dem Sturm und dem nagenden Zahne der Zeit ihre letzten Reste im Boden verschwanden. Neben und auf ihren Ruinen erheben sich die oft nicht sehr ansehnlichen Bauten der verarmten aber christlichen Bewohner der Stadt. Das Heidenthum räumte schließlich auch seine letzten Zufluchtsstätten, die Mithrashöhlen. Große Charaktere, aus den alten römischen Familien stammend, griffen fördernd in diese Bewegung ein. Grisar führt uns in anmuthiger Schilderung einige vor, verschweigt aber auch nicht, dass schon damals menschliche Gebrechen den reinen Ruhmesschild der Kirche trübten. Es wäre das

auch kaum anders möglich gewesen, in einer Zeit, in welcher das alte römische Reich sich aufzulösen begann und die Stürme der Völkerwanderung über seine Provinzen dahinbrausten. Neue Reiche mit neuen Herrschern und neuen Rechtsnormen entstanden, nur die Kirche blieb dieselbe und entfaltete sich immer weiter und mächtiger. In Rom finden sich großartige Denkmäler der Baukunst und Malerei aus jenen Zeiten, welche einen Schluss gestatten auf den Reichthum und die Pracht der Kirchen jener Epoche.

Das zweite Buch schildert die kirchlichen Verhältnisse in Rom und Italien unter der Herrschaft der Ostgothen. Der Eroberer des Landes und der Stadt, König Theodorich, war in den ersten Zeiten seiner Regierung ein milder und gerechter Herrscher, änderte aber später sein Verhalten und wurde zu einem grausamen Verfolger seiner römisch-katholischen Unterthanen. Die ersten Männer vom Hofe und der Papst Johannes I. fielen als Opfer seiner Willkürherrschaft. Die Beziehungen der Päpste zu Byzanz wurden durch die Neigungen der Orientalen zur Häresie oft getrübt und nur mit Mühe gelang es den Päpsten dieser Periode den Frieden wiederherzustellen. Umso glücklicher waren sie in der Einigung der auf dem Boden des west-römischen Reiches neu aufblühenden Germanenreiche unter der friedlichen Herrschaft der Kirche Christi.

Sehr verhängnisvoll wurde für die Stadt Rom und ganz Italien der Krieg der Byzantiner gegen die Ostgothen. Wie viel dieser zwanzigjährige Krieg zum Untergange des alten Rom beigetragen haben mag, lässt sich ahnen aus der quellenmäßigen Darstellung desselben im dritten Buche des vorliegenden Bandes. Die Wasserleitung durch die Campagna, die Katakomben, die Gebäude außerhalb der Mauern, die Thore und viele Bauten innerhalb der Stadt litten bei den wiederholten Belagerungen empfindlichen Schaden. Die Kriegswirren vermochten aber die Entfaltung des kirchlichen Lebens im Mönchthum nicht zu verhindern.

Die Herrschaft der Byzantiner, mit welcher das vierte Buch beginnt, war anfangs wohlthätig für das verwüstete Land und die schwergeprüfte Stadt, konnte aber die Zersetzung des staatlichen Lebens im alten Römerreiche nicht aufhalten. Die Langobarden eroberten im Jahre 568 den größten Theil Italiens und ließen den Byzantinern nur mehr einige Küstenstriche, darunter auch das Gebiet von Rom. Auch da wurde ihr Einfluss von Jahr zu Jahr geringer. Die römischen Bischöfe mussten den Mangel einer Herrschaft durch kirch-

lichen Einfluſs zu erſetzen trachten. So trat auch in weltlicher Beziehung der Papſt allmählich an die Stelle des Kaiſers und legte den Grund zur Ausbildung des Kirchenſtaates in den ſpäteren Jahrhunderten. Dieſen Niedergang des ſtaatlichen Lebens, den Verfall der Kunſt und die unter ſo ſchwierigen Verhältniſſen nach Feſtigung und innerer Kräftigung ringende Kirche ſchildert das fünfte und letzte Buch. Es ſchließt mit einem Rückblick auf den Entwicklungsgang der geiſtlichen Stellung Roms und lenkt ſo über zu Gregor dem Großen, deſſen Geſchichte der Verfaſſer für den folgenden Band aufbewahrt hat.

Das iſt der Inhalt des umfangreichen, ſchön ausgeſtatteten Bandes, welcher an Genauigkeit der Forſchung, Mannigfaltigkeit und Wahrheit des Inhaltes weit über die Geſchichte Roms von Gregorovius zu ſetzen iſt. Griſar hat nichts unterlaſſen, um den Dingen auf den Grund zu gehen und möglichſt Sicheres und Zuverläſſiges zu bieten. Einige ganz kleine Verſehen, auf die ſchon andere Kritiker aufmerkſam gemacht haben, wird die zweite Auflage verbeſſern. Die Darſtellung iſt einfach und gewandt und dürfte auch den verwöhnteſten Geſchmack befriedigen. Nur an wenigen Stellen bemerkte der Referent harte, im Deutſchen weniger gebräuchliche Wendungen, welche ohne Zweifel von der Sprödigkeit der Quelle herrühren. Sie thun der Schönheit und dem Fluſſe der Darſtellung und Sprache im ganzen keinen Eintrag und brauchen daher nicht näher namhaft gemacht zu werden. Möge das ſchöne Buch weite Verbreitung finden.

Prag. Alois Kröß S. J.

Das Haus und Grab der heiligen Jungfrau Maria. Neue Unterſuchungen von Dr. Joſeph Nirſchl, Domdechant in Würzburg. Mit dem Entwurf der neuen Marienkirche auf Sion. Mainz, Fr. Kirchheim, 1900. 8. XII u. 229 S.

Über Anlaſs und Zweck dieſer Schrift äußert ſich der verdiente nahezu achtzigjährige Verfaſſer im Vorwort alſo: ‚Durch die That des Kaiſers [nämlich die Schenkung der Dormition] und durch das apoſtoliſche Schreiben des Oberhauptes der Kirche, des Papſtes Leo XIII., das ſie veranlaſste, ward die Controverſe [zwiſchen Jeruſalem und Epheſus] zugunſten von Sion und Gethſemane factiſch entſchieden. Es war nun Aufgabe der Wiſſenſchaft, die hochbedeutſame That ihrer-

seits zu rechtfertigen, zu zeigen, dass Ephesus kein Anrecht auf den Besitz des Mariengrabes habe, dass Marias Haus auf Sion gestanden, dass ihr Grab in Gethsemane sich befindet, dass also der kaiserliche Schenkungsact nicht bloß an sich außerordentlich groß erscheint, sondern dass er auch von dem Lichtglanz der historischen Wahrheit umgeben ist . . Diese wissenschaftliche Rechtfertigung sollte durch diese Arbeit geleistet werden. Sie gehört daher gewissermaßen zur That, wie das Echo zum Worte' (S. V f.).

Als Ergebnis dieser ,neuen Untersuchungen' steht für den Verf. historisch fest, dass in oder bei Ephesus weder von einer Wohnung, noch vom Grabe Marias die Rede sein kann, während in Jerusalem ,die Stätte, wo Maria entschlafen ist, nicht auf dem Platze der Dormition neben dem Cönaculum, sondern im Cönaculum selbst sich befindet'. ,Der Größe der kaiserlichen Schenkung thut dies aber nicht den mindesten Eintrag. Mehr, etwa das Cönaculum, vermochte selbst der Padischah in Constantinopel bei der Stimmung der Muslimen nicht zu gewähren'. Schon bei der jetzigen Schenkung ,waren zahlreiche und große Schwierigkeiten zu überwinden', und ,es war die außerordentliche Persönlichkeit des Kaisers, die über dieselben Herr werden konnte' (S. 221 f.).

In seinen Ausführungen, die leider durchwegs zu einer sehr heftigen Polemik sich zuspitzen, zeigt der Verf. in Bezug auf die Hauptfrage, bei der er ,durch eine eingehende Untersuchung und Vergleichung den wahren Sachverhalt in möglichst klares Licht stellen' will (S. 48), ein so großes Verkennen dieses Sachverhaltes in seinen wesentlichsten Punkten, dass seine Untersuchungen leider statt Klarheit nur noch größere Verwirrung bringen müssen. Einige Proben mögen zur Begründung dieses Urtheiles genügen.

Um die Sache von Panagia-Kapuli von vorne herein verdächtig zu machen, wird die ganze Entdeckung dieser ,Wohnung Mariä' auf den Bergen südlich von Ephesus von N. als ein Werk des ,französischen Priesters Jean (soll heißen Julien) Gouyet' hingestellt; seine ,unausgesetzten Bemühungen brachten es nach 10 Jahren 1891 dahin, dass erneuerte Nachforschungen in jenen Bergen veranstaltet wurden'; ,die erste Expedition unter Führung des Herrn Gouyet gieng von Smyrna nach Ephesus am 27. Juli 1891 ab' usw. (S. 49): Das alles soll im Berichte des Herrn Erzbischofs Timoni und Gouyets stehen, die mit genauer Seitenangabe angeführt werden. Da ich aus dem Munde des hochwürdigsten Herrn Erzbischofs und von Gouyet

selbst wusste, dass dieser ‚französische Priester‘ an der ganzen Entdeckung von 1891 völlig unbetheiligt und weder direct noch indirect von Einfluss darauf gewesen war, schlug ich höchst erstaunt wiederum die angegebenen Seiten nach, die ich schon so oft gelesen hatte. Aber Msgr. Timoni erwähnt mit keinem Worte den Herrn Gouyet, und dieser selbst erklärt ausdrücklich, er sei zuerst 1881 privatim auf jenen Bergen gewesen und habe dann erst auf die Kunde von den Entdeckungen der ihm gänzlich unbekannten Lazaristenpatres im Jahre 1896 seine zweite Reise nach Smyrna und Ephesus gemacht; weder er noch der hochw. Herr Erzbischof noch irgend jemand von den Betheiligten in Smyrna, die ich im Juli 1896 selbst darüber befragte, wissen irgend etwas von einer sei es directen, sei es indirecten, mündlichen oder schriftlichen Betheiligung des Herrn Gouyet an den Entdeckungen von 1891.

Die Mitglieder der ersten (nicht von Gouyet, sondern von dem Lazaristenpater Heinrich Jung geführten) Expedition ‚glaubten, sagt N. weiter, das gesuchte Wohnhaus Marias gefunden zu haben. Sie gaben ihm daher den Namen „Panagia-Kapuli“ d. i. Pforte oder Thor der Allheiligen‘ (S. 50). Da ich sowohl in Smyrna, als auch in Ayasoluk bei Ephesus immer gehört hatte, Panagia-Kapuli sei der bei Türken wie Griechen von jeher gebräuchliche Name des alten Heiligthums, suchte ich nicht weniger erstaunt nach der Bestätigung der Angabe N.s; aber wieder bestätigten die angegebenen Seiten und ebenso alle anderen nicht angegebenen Quellen gerade das Gegentheil: eben der Name ‚Pforte der Allheiligen‘, den die Leute der Gegend dem Häuslein gaben, war für die Expedition einer der ersten Fingerzeige, der sie auf die gesuchte ‚Wohnung Mariä‘ hinwies.

Bei der Schilderung der Gegend, die bei A. K. Emmerich so auffallend genau gegeben wird, findet N. den angegebenen Orientierungspunkt der alten Straße von Ephesus nach Jerusalem zu allgemein und unbestimmt; er meint, der ‚wunderbar geschlängelte Wasserlauf‘ zwischen Ephesus und den Bergen, der jetzt nicht mehr vorhanden ist, habe überhaupt nie existiert; er hält namentlich die Angabe, dass Panagia-Kapuli später ein Bisthum geworden sei, für ‚einen großen historischen Irrthum‘, gegen den die Geschichte und auch die ganze Gegend Einspruch erhebe: Denn nirgends seien in der Gegend gangbare Wege gewesen, ‚nicht einmal solche, wie sie selbst die Urwälder als Pfade des Wildes aufweisen‘ (S. 58 f.); wiederholt kommt er auf diese ‚fast unzugängliche Waldeshöhe‘ zurück (S. 97.

100. 104 usw.), die wohl zu einer Räuberhöhle aber nicht zu einem alten Heiligthum passe. Es ist ihm dabei aber dreierlei entgangen: 1. Bei der genannten Straße von Ephesus wird durch die genaue Angabe der Himmelsgegend (Südosten) und der Entfernung von Ephesus (3—3 1/2 Stunden) und der seitlichen Richtung von der Straße (nach Westen) und der schmalen Pfade, die von der Straße auf diese westlich liegenden Höhen führen, und der Aussicht von diesen Höhen die Orientierung vollkommen bestimmt, ganz abgesehen davon, daſs der alte Jerusalemer Weg bei Ephesus durch die Beschaffenheit der Berge und des einzigen Passes genügend festgelegt und mit seinem alten Straßenpflaster und den römischen Meilensteinen zum großen Theil wieder aufgedeckt ist. 2. Die Existenz des angegebenen Wasserlaufes ist nicht bloß durch die Zeugnisse alter Schriftsteller, sondern auch durch zwei jetzt trocken stehende alte Wassermühlen außer allen Zweifel gesetzt. 3. In dem ‚fast unzugänglichen großen Walde auf der Bergeshöhe‘ haben Hacke und Spaten seit fast drei Jahren eine altchristliche Niederlassung mit Häusern, Gräbern, Brunnen, Straßen offen gelegt, und inmitten der Häuser einen palastartigen Bau mit einer Säulenhalle, einem großen, viereckigen Hof, einem breiten, prächtig erhaltenen Mosaikgang, Resten von Marmorstatuen, Malereien, Stuckarbeiten usw.; die Archäologen, die alles an Ort und Stelle besichtigten, halten dieses Gebäude, das aus römischer, vorbyzantinischer Zeit stammt, und sich in unmittelbarer Nähe von Panagia-Kapuli erhob, entweder für ein altchristliches Kloster oder — ‚une résidence suburbaine d'évêque‘!

Durch die neuen Ausgrabungen, die dem hochwürdigen Herrn Dr. Nirschl ganz unbekannt blieben, sind auch seine Ausführungen über das Häuslein von Panagia selbst zum gröſsten Theile schon widerlegt. Vielleicht bietet sich anderswo Gelegenheit, darauf einzugehen.

Zur Kennzeichnung der Weise, wie er mit seinem Gegner zu verfahren für gut findet, genüge ein Beispiel. Er sagt, derselbe sei ‚zu einem Räthsel geworden‘, verwickele sich ‚in heillose Widersprüche‘; ‚er stehe vor uns als ein seltenes Beispiel von Selbstverleugnung, indem er im Jahre 1898 öffentlich mit großer Emphase negierte, was er ein Jahr vorher öffentlich ebenso emphatisch behauptet hat‘ (S. 105 f.). Bei der Begründung derartiger Vorwürfe, die mit Fettdruck und Sperrdruck noch mehr hervorgehoben werden, passiert dem Verf. leider ein doppeltes Malheur: 1. Er hat sich in den Worten des Gegners verlesen und läſst ihn genau das Gegentheil von dem

sagen, was er wirklich behauptet. Denn trotz des von N. fettgedruckten ‚alle schismatischen Griechen‘ hatte derselbe ausdrücklich und des öftern ‚alle schismatischen Geistlichen‘, gerade im Gegensatz zu dem griechischen Volke, geschrieben und auch ganz richtig und correct gedruckt bekommen; 2. er verwechselt die Zeiten, auf die sich nach dem ganzen Zusammenhang und den ausdrücklichen Bemerkungen die Worte des Gegners beziehen: ‚gänzlich unbekannt‘ waren die Heiligthümer bei Ephesus den Mitgliedern der bischöflichen Untersuchungs-Commission bis zum Juli 1891, aber ‚aus eigener Anschauung‘ kannten sie dieselben schon seit anderthalb Jahren, als der Ortsvorsteher von Kirkindsche im December 1892 seine Aussagen machte. Die angeblichen ‚heillosen Widersprüche‘ fallen damit von selbst.

Ähnlich, wie in der Frage von Panagia-Kapuli, steht es auch mit den übrigen, mehr historischen Theilen dieser neuen Untersuchungen, die in keinem Punkte neues Licht bringen, aber leider die alten unwahren und ungerechten Vorwürfe der Agitation, Unehrlichkeit, Urtheilslosigkeit, Taschenspielerei, Schwindelei gegen die Vertheidiger des ehrwürdigen Heiligthums aus den ersten christlichen Zeiten wiederholen.

Wenn trotzdem manche Recensenten mit ‚einem von Sachkenntnis nicht getrübtem Blicke‘ den sonst so wohlverdienten Verfasser gerade ob dieser Schrift als ‚Meister in der historischen Kritik‘ feiern und ihm nachrühmen, dass er nunmehr endlich ‚die interessante und stimmungsvolle Frage definitiv auch wissenschaftlich entscheidend zum Abschluss gebracht‘ habe, so können wir mit aller Ruhe, ohne uns weiter in den Streit einzulassen, an den besser unterrichteten Gerichtshof der Geschichte appellieren, die der Wahrheit der Thatsachen trotz alles Widerspruchs zu ihrem guten Rechte verhelfen wird.

Leop. Fonck S. J.

Cosmidromius Gobelini Person und als Anhang desselben Verfassers Processus translacionis et reformacionis monasterii Budecensis, herausgegeben von Dr. Max Jansen. Münster, Aschendorff, 1900. LVII, 254 S. (Veröffentlichungen der historischen Commission für Westfalen.)

Der westfälische Geistliche Gobelinus Person hat sich besonders durch seine Weltchronik (Cosmidromius) einen Namen gemacht. Diese Chronik ist zuerst 1599 von dem älteren Heinrich Meibom

separat herausgegeben und dann von dessen Enkel gleichen Namens in die Sammlung Scriptores rerum germanicarum, Helmestadii 1688, I, 61—343, aufgenommen worden. Da der Meibom'sche Text ziemlich fehlerhaft ist, so beschloss die historische Commission für Westfalen, eine Neuausgabe des sowohl für die allgemeine als auch besonders für die westfälische Geschichte wichtigen Werkes zu veranstalten. Mit der Besorgung derselben beauftragte sie M. Jansen, einen hoffnungsvollen katholischen Forscher, der bereits früher eine beachtenswerte Studie über die Herzogsgewalt der Erzbischöfe von Köln in Westfalen (München 1895) veröffentlicht hatte. Jansen hat sich des ihm zutheil gewordenen Auftrages trefflich entledigt. Nicht nur bietet er uns in dem vorliegenden schön ausgestatteten Bande, auf Grund aller erreichbaren Handschriften, eine streng kritische Ausgabe des ‚Weltenlaufs' von Gobelinus; er bringt auch über Gobelinus selbst aus dem Münster'schen Staatsarchiv zahlreiche Notizen, welche die bisherigen Angaben über das Leben und Wirken des westfälischen Chronisten vielfach berichtigen und ergänzen.

Gobelinus (vulgäre Form für Godefridus) Person wurde im Jahre 1358 in der Diöcese, wahrscheinlich in der Stadt Paderborn selbst geboren. Wo und wie er erzogen wurde, ist nicht bekannt. Erst nachdem er sich bereits zum Manne entwickelt hatte, begegnen wir ihm wieder und zwar im Jahre 1384 zu Luceria in Campanien, wohin er sich mit der Curie begeben hatte. Gobelinus war, wie sein berühmterer Landsmann Dietrich von Nieheim, über die Alpen gezogen, um am römischen Hofe sein Glück zu machen. Während Dietrich der Kanzlei angehörte, trat er in die apostolische Kammer ein. Bis zum Jahre 1386 blieb er in der Nähe des Papstes Urban VI. und theilte mit ihm oft eine sehr missliche und gefahrvolle Lage. Nachdem er am Charsamstag 1386 in Genua zum Priester geweiht worden war, verließ er für immer die Curie, um in die Heimat zurückzukehren. In Paderborn erscheint er bereits im Jahre 1387. Zunächst erhielt er eine Pfründe am Dome; dann wurde er Pfarrer an der Pancratiuskirche. Wegen Streitigkeiten mit dem Magistrat verzichtete er 1405 auf diese Stelle, um Pfarrer an der Andreaskirche in Warburg zu werden. Hier ließ er sich jedoch durch einen Vicar vertreten, während er selbst dem Bischof Wilhelm von Paderborn als Official zur Seite stand. Neue Conflicte mit der Stadt Paderborn bewogen ihn, 1411 nach Bielefeld überzusiedeln, wo er zuerst Canonicus, dann Decan an der Marienkirche wurde.

Im Jahre 1418 zog er sich in das Kloster Böddeken zurück, bei dessen Reformation er früher eifrig mitgewirkt hatte. Er starb dort am 17. November 1425.

Gobelinus begann die Redaction seines Werkes unter dem Pontificat Bonifacius' IX. Es ist eine Art Weltgeschichte von der Schöpfung bis zum Jahre 1418 nach Christus. Jansen hat mit Recht von einem vollständigen Abdruck der Chronik Abstand genommen. Aus dem ersten Theile des Cosmidromius werden nur solche Notizen mitgetheilt, die ein besonderes Interesse bieten; der letzte Theil dagegen, von der Mitte des 14. Jahrhunderts an, wird unverkürzt abgedruckt. Hier, wo der Verfasser auf seine Zeit und seine Erlebnisse zu sprechen kommt, ist seine Erzählung von nicht geringem Wert. Den Kirchenhistoriker wird es besonders interessieren, zu vernehmen, wie ein ernster, welterfahrener, der Kirche treu ergebener Mann das Wirken der damaligen Päpste beurtheilt hat. Da Referent schon mehrmals in dieser Zeitschrift das mittelalterliche Ablasswesen behandelt hat, so würde er hier gern auf die Art und Weise, wie Gobelinus sich über die von Bonifacius IX. verliehenen Ablässe ausspricht, etwas näher eingehen; doch würde dadurch die Recension allzu umfangreich werden. Es wird daher besser sein, dieser Frage weiter unten in den Analekten eine eigene Notiz zu widmen.

München. N. Paulus.

Praelectiones in geographiam biblicam et antiquitates hebraicas in gratiam auditorum suorum conscripsit C. van Ongeval, S. T. B., S. Script. in Sem. Gand. Prof. Gandae, A. Siffer, 1900. 8. VIII und 140 S.

Commentarius in Ecclesiasten, in gratiam alumnorum Sem. Gand. conscriptus a C. van Ongeval. Gandae, A. Siffer, 1900. 8. 92 S.

1. Der Gedanke, ein kurzes Handbuch der biblischen Geographie und der hebräischen Alterthümer herauszugeben, ist jedenfalls ein recht glücklicher zu nennen. Man wird auch die Weise, wie Professor C. van Ongeval diesen Gedanken zur Ausführung gebracht, im allgemeinen zweckentsprechend finden, vorausgesetzt dass man eben seinen unmittelbaren Zweck und das nächste Bedürfnis der Seminaristen, für die das Buch bestimmt ist, im Auge behält.

Nach einem Prooemium über die hl. Schrift, das zum Gebiet der allgemeinen Einleitung gehört, folgt auf 35 Seiten eine kurze Zusammenfassung des Allernothwendigsten aus der biblischen Geographie mit Einschluss der Flora und Fauna; der ganze übrige Theil ist den hebräischen Alterthümern gewidmet, die in hergebrachter Weise nach den drei Abschnitten: häusliche, politische und religiöse Alterthümer behandelt werden. Eine kleine Karte von Palästina und 34 Figuren dienen noch zur Erläuterung des Textes. Wenn man dabei den sehr mäßigen Preis bedenkt, so wäre es unbillig, mehr zu verlangen.

Im einzelnen gäbe es ja sonst noch gar manches zu bemerken und zu wünschen. Ich will aber nur einem mehr allgemeinen Wunsche Ausdruck geben. Der Verfasser bemerkt, er habe durch zahlreiche Citate und Hinweise auf einige Werke den Einzelnen ein tieferes Eindringen in den Stoff erleichtern wollen. Sicherlich ist diese Absicht nur zu loben. Es drängt sich aber bei der Durchmusterung des Buches das Bedenken auf, ob durch einige Stellen aus Vigouroux' Dictionnaire de la Bible und Manuel biblique, sowie aus Trochon, Fillion, Lamy, van Hoonacker und wenigen anderen, die gelegentlich angeführt werden, jene Absicht genügend erreicht wird. Sollte es gerade bei einem kurzen Handbuch nicht viel wichtiger sein, sowohl für die größeren Abschnitte, als auch bei den einzelnen Gegenständen einige kurze bibliographische Angaben über die wichtigste den Stoff behandelnde Literatur zu bieten? Wenn nöthig, könnte ja eine kurze Charakteristik der Werke mit ein paar Worten beigefügt werden.

2. Den gleichen Zwecken als kurzer Leitfaden für die Vorlesungen dient der kleine Commentar zum Prediger vom selben Verfasser. Freilich wird der Nutzen einer solchen knappen Erklärung speciell für Schulzwecke manchem weniger einleuchten als bei der Geographie und Alterthumskunde, zumal wenn man sich mit dem Verf. darauf beschränkt, den lateinischen Text nach der Vulgata wiederzugeben und ihn mit fortlaufenden Anmerkungen zu begleiten.

Hinsichtlich des Auctors und der Abfassungszeit des Ecclesiastes folgt v. O. der streng conservativen Meinung. Bei der Erklärung selbst schließt er sich mit Vorliebe dem ‚eximius commentarius' des P. Gietmann an, ‚persuasum habentes, nos, ubi eius gressibus haeremus, tutam, quamvis haud multorum vestigiis calcatam, sequi semitam' (p. 12).

Jedenfalls verdient die eifrige Thätigkeit des Verf., der kurz vor dieser Erklärung auch einen Commentarius in Evangelium secundum Matthaeum veröffentlichte, alle Anerkennung. Für die von ihm angestrebten Zwecke werden ihm diese Schriften sicher ein gutes Hilfsmittel sein.

Leop. Fonck S. J.

Das Buch der Psalmen. Für das deutsche Volk bearbeitet und mit kurzen Erläuterungen versehen von Dr. P. Beda Grundl O. S. B. Mit oberhirtlicher Genehmigung und Erlaubnis der Ordensobern. Augsburg, Lit. Institut (Mich. Seitz), 1898. 32. XXIV u. 300 S.

Das Neue Testament unseres Herrn Jesus Christus. Nach der Vulgata übertragen, mit Einleitungen und kurzen Erläuterungen versehen von Dr. P. Beda Grundl O. S. B. Mit Genehmigung des hochw. Herrn Bischofs von Augsburg und Erlaubnis der Obern. I. Theil: Die hl. Evangelien; II. Theil: Apostelgeschichte, Apostelbriefe, Offenbarung. Augsburg, Lit. Institut (Mich. Seitz), 1900. 32. IV u. 1232 S.

1. Das Buch der Psalmen durch eine gute Übersetzung und kurze Erläuterungen weiteren Kreisen zugänglich zu machen, ist sicherlich eine recht dankenswerte Aufgabe. Dass es zugleich eine dornenvolle Sache ist, weiß jeder, der sich mit dem Text der Psalmen etwas näher beschäftigt und sich Rechenschaft über jedes Wort zu geben versucht hat.

P. Beda Grundl bietet uns eine Übertragung des altehrwürdigen Liederbuches im engen Anschluss an die Vulgata, für deren Auffassung ihm aber mit Recht ‚die griechische Übersetzung, aus der sie geflossen ist, sowie der von dieser vorausgesetzte und zu erschließende hebräische Urtext einen wichtigen Behelf' geboten hat (S. XVI). Über das Maß der Berücksichtigung dieses Urtextes, sowie der übrigen alten787 Textes zeugen wird man verschiedener Ansicht sein können, und manch' einer wird vielleicht wünschen, dass etwas mehr darin geschehen sein möchte, als es hier der Fall ist. Ebenso wird auch die Auffassung mancher Lieder und noch mehr einzelner Stellen nicht alle befriedigen, zumal verschiedene Texte in ein fast undurchdringliches Dunkel gehüllt sind.

Doch wer dem deutschen Volk diesen alten, wunderbar reichen Liederschatz darbieten will, wird bei manchen Theilen sich resolut ent-

scheiden und mit dem Überlieferten bescheiden müssen, auch wenn er sich der Schwierigkeiten desselben gar wohl bewusst ist. Sicherlich verdient ein solcher Versuch Dank und Anerkennung. Möge er dazu beitragen, das Buch der Psalmen der Kenntnis und dem Verständnis vieler näher zu bringen.

2. Erwünschter noch als die Psalmenübersetzung, wird vielen das deutsche Neue Testament sein, das derselbe hochw. Verfasser in zwei kleinen handlichen Bändchen veröffentlichte.

Für die praktischen Zwecke, die der Verf. im Auge hat, ist diese Übersetzung ein gutes Hilfsmittel, und sie entspricht ohne Zweifel einem vielfach empfundenen Bedürfnis. Dem Zweck entspricht es auch, dass die Übertragung sich an die kirchliche Vulgata hält; doch vermisst man zuweilen die dabei nothwendige und nicht weniger kirchliche Rücksichtnahme auf den griechischen Text. Wenn zB., um nur eine Stelle anzuführen, 1 Kor. 14, 18 in der Übersetzung lautet: ‚Ich danke meinem Gott, dass ich in euer aller Sprache rede‘, so ist das zwar wörtlich dasselbe mit ‚Gratias ago Deo meo, quod *omnium vestrum lingua* loquor‘, aber es entspricht weniger dem Zusammenhang und nicht dem mit diesem übereinstimmenden griechischen εὐχαριστῶ τῷ θεῷ, πάντων ὑμῶν μᾶλλον γλώσσῃ λαλῶ; auch der hl. Hieronymus setzt bei der gelegentlichen Erklärung der Stelle das *magis* im Lateinischen hinzu.

‚Die gründlichen Einleitungen und gediegenen Anmerkungen‘ werden in der Approbation besonders lobend erwähnt. Sie werden gewiss das nützliche Werk vielen noch willkommener machen.

Leop. Fonck S. J.

Tainstva pravoslavnoi katholičeskoi vostočnoi čerkvi. — Die Sacramente der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes. Deutsch und slavisch unter Berücksichtigung des griechischen Urtextes von Alexios v. Maltzew, Probst an der kaiserlich-russischen Botschaftskirche zu Berlin. Berlin, Siegismund, 1898. CCCXL. 648 S. 8.

Meinen letzten Bericht über die russisch-deutsche Bearbeitung der liturgischen Bücher von Maltzew hatte ich mit dem Segenswunsche geschlossen: Vivant sequentes![1])

[1]) In dieser Zeitschrift 1898, S. 520.

Der Wunsch ist in erfreulicher Weise rasch in Erfüllung gegangen. Seit jener Zeit sind nämlich in verhältnismäßig kurzen Zwischenräumen vier weitere Bände erschienen: der 5. über die Sacramente, der 6. über den Begräbnisritus, der 7. über das Fasten- und Blumentriodion, der 8. endlich über den ersten Theil des Menologions (von September bis Februar).

Wenn ich mit der Fortsetzung meiner Berichterstattung[1]) etwas gezögert habe, so ist das hauptsächlich dem Umstande zugute zu halten, dass ich zuwarten wollte, bis ein Gesammtüberblick über die ganze Serie und den Zusammenhang der einzelnen Stücke derselben ermöglicht würde. Das war aber vor dem Erscheinen des letzten Bandes nicht möglich, weil der Herausgeber die Auswahl, Anordnung und Eintheilung des Stoffes vielfach noch während des Druckes geändert hat, wie zB. aus dem Vorwort zum Begräbnisritus hervorgeht. Da nun der erste Theil des letzten Bandes erschienen ist und das Ganze sich jetzt übersehen läſst, so will ich die Berichterstattung allsogleich wieder aufnehmen und heute die Sacramente zur Anzeige bringen.

In diesem (fünften) Band sind drei Theile enthalten:

I. Ein historisch-dogmatischer Überblick über den Ritus der sieben heiligen Sacramente in der orientalischen und occidentalischen Kirche (S. VI—CCCXL).

II. Das eigentliche Rituale (*Trebnik*), d. h. die Rubriken und Gebete, welche für die Vornahme der hl. Handlungen in der griechischen Kirche vorgeschrieben sind (1—570).

III. Ein mit eigener Paginierung versehener Anhang von verschiedenen Stücken, welche sich auf mehrere hl. Handlungen der Ritualordnung beziehen (1—70).

Der historisch-dogmatische Überblick ist mit bewunderungswürdigem Fleiße, mit großem Geschick und mit heiliger Begeisterung für die von Christus eingesetzten sacramentalen Gnadenmittel[2])

---

[1]) Um nicht unnöthiger Weise wiederholen zu müssen, was ich früher schon über die Anlage, den Charakter, die Bedeutung und den Wert dieser Publication gesagt habe, so mache ich den wissbegierigen Leser darauf aufmerksam, dass die ersten vier Bände bereits ausführlich in dieser Zeitschrift besprochen worden sind: Bd. 1—2, 1894, S. 260—292; Bd. 3, 1896, S. 353—359; Bd. 4, 1898, S. 508—520.

[2]) Griechisch: Ὄργανα δραστικὰ χάριτος ἐξ ἀνάγκης.

verfaſst. Die ‚wärmste Anerkennung', welche M. seinem ‚langjährigen Mitarbeiter, Herrn Basilios Göken' auch bei diesem Bande ‚zu wiederholen sich für verpflichtet fühlt', dürfte sich wohl in erster Linie auf diesen Theil beziehen.

Die Sacramente werden einzeln ausführlich behandelt; und es ist wohlthuend, wahrzunehmen, wie die alten Kirchen des fernen Morgenlandes mit der lateinischen und der griechischen Kirche übereinstimmen und die Irrlehren der Neuerer einhellig verwerfen. Dies der allgemeine Eindruck, den die wissenschaftliche Einleitung auf jeden unbefangenen Leser macht.

Auf manche von der katholischen Auffassung abweichende Einzelheiten in Dingen, die eigentlich nicht zur Sacramentenlehre gehören, kann ich mich nicht einlassen, will jedoch ein Beispiel hievon anführen, um zu zeigen, wie ich diese Bemerkung verstanden wissen will.

Auf S. CXXXII schreibt der Verfasser: Die große Kraft der Fürbitte für die Verstorbenen wird dargestellt im Synaxarion am Sabbathe vor dem Sonntage der Fleischentsagung: daſs das, was die Heiligen für die Seelen thun, diesen nützlich sei, ist aus vielem, vorzüglich aber aus einer Geschichte über den hl. Makarios ersichtlich. Als dieser einmal beim Vorübergehen am Wege den ausgetrockneten Schädel eines ungläubigen (ἀσεβοῦς, gottlosen, soll vielmehr bedeuten: heidnischen) Hellenen fand, fragte er ihn, ob sie wohl im Hades irgend eine Tröstung empfänden? Der Schädel aber antwortete: ‚Eine große Erquickung haben sie, wenn du, Vater, für die Entschlafenen betest'. Jener Große nämlich pflegte dies zu thun und flehte zu Gott, verlangend zu lernen, ob die Vorentschlafenen hievon einen Nutzen hätten. — Aber auch Gregorios Dialogos[1]) befreite durch Gebete den Kaiser Trajan, ward aber deswegen von Gott ermahnt, nicht ferner für einen Gottlosen zu beten. — Ebenso entriſs die Kaiserin Theodora unter Mitwirkung heiliger Bekenner den gottverhaſsten Theophilos (den Ikonoklasten) den Qualen und erlöste ihn, wie die Geschichte überliefert. Über die Erlösung des Theophilos auf die Fürbitte des hl. Patriarchen Methodios erzählt das Synaxarion am Sonntag der Orthodoxie sehr ausführlich[2]).

Daſs diese ‚Geschichten' der katholischen Auffassung des Dogmas von der Ewigkeit der Höllenstrafen widerstreiten

---

[1]) Papst Gregor d. Gr. Vgl. Ἑορτολ.² I, 121.

[2]) Vgl. über dieses Synaxarion m. Ἑορτολόγιον², II, 104—107.

und deshalb in den für die unierten Griechen veranstalteten Ausgaben der Kirchenbücher gestrichen worden sind, habe ich im Ἑορτολόγιον[2], II, 22—23 angemerkt.

Das Rituale oder Trebnik besteht aus 36 verschiedenen Ritualvorschriften und Gebeten, die zum größten Theil dem griechischen Εὐχολόγιον τὸ μέγα wörtlich entnommen sind. Verhältnismäßig wenige sind nach dem griechischen Original umgemodelt und russischen Verhältnissen angepaßt, wie schon aus der Inhaltsangabe ersehen werden kann. Für Kenner des ‚großen Euchologion' wird's genügen, die Reihenfolge der aufgenommenen Nummern herzusetzen. Derselben sollen dann noch einige vergleichende Bemerkungen über die Taufformel und die sacramentale Absolution in beiden Kirchen beigefügt werden.

Inhalt des Rituals.

1. Gebet bei einer Wöchnerin am ersten Tage nach ihrer Entbindung. — 2. Gebet bei der Bezeichnung des Kindes, welches den Namen am achten Tage nach seiner Geburt annimmt. — 3. Gebet für eine Wöchnerin nach vierzig Tagen. — 4. Gebet für ein Weib, wenn es die Leibesfrucht abgeworfen hat[1]). — 5. Ordnung des Sacramentes der hl. Taufe. — 6. Ordnung des Sacramentes der hl. Myronsalbung. — 7. Ermahnung des Priesters an den Pathen (Anhang). — 8. Abgekürzte Ordnung der Taufe, wenn der Täufling krank und in Todesgefahr ist. — 9. Ordnung, nach welcher diejenigen, welche vom Heidenthum, Muhamedanismus und Judenthum zur hl. orthodoxen Kirche kommen, aufzunehmen sind. — 10. Ordnung, nach welcher diejenigen, welche vom reformierten oder lutherischen Glauben zur orthodoxen Kirche kommen, aufzunehmen sind. — 11. Ordnung, nach welcher aufgenommen werden die, welche von dem armenischen oder römisch-lateinischen Glaubensbekenntnis kommen[2]). — 12. Ritual der Vereinigung ihrer Königlichen Hoheit der Prinzessin Maria Sophia Frederika Dagmar von Dänemark, der

---

[1]) Über diese Εὐχὴ εἰς γυναῖκα ὅταν ἀποβάλλεται habe ich in dieser Zeitschrift, 1894, S. 341—342 ausführlich berichtet.

[2]) Die Ordnung, nach welcher die von der lateinischen Kirche Kommenden aufgenommen werden, steht an Schärfe des Ausdruckes den serbischen Visitationsprotokollen nicht nach, die aus dieser Zeitschrift, 1894, S. 342 bis 343, bekannt sind.

verlobten Braut Seiner Kaiserlichen Hoheit des Herrn Cäsarewitsch, Großfürsten Alexander Alexandrowitsch, mit der orthodoxen Kirche. — 13. Ordnung der Beichte. — 14. Fragen bei der Beichte a) von Laien (Anhang) b) von Kindern c) von hochgestellten Geistlichen. — 15. Die Communion der Kranken. — 16. Die Trauung — die Verlobungsfeier. — 17. Die Ordnung der Krönung. — 18. Die Ermahnung an die Neuvermählten. — 19. Ritus bei Vollziehung einer zweiten Ehe. — 20. Ritus des Sacramentes der Priesterweihe. — 21. Ritus bei der Handauflegung eines Leuchterträgers, Lesers und Sängers. — 22. Ritus bei der Handauflegung eines Hypodiacons. — 23. Ritus bei der Handauflegung eines Diacons. — 24. Alter Ritus bei der Handauflegung einer Diaconissin (Anhang). — 25. Ritus bei der Beförderung zum Archidiacon oder Protodiacon. — 26. Ritus bei der Handauflegung des Presbyters. — 27. Ritus bei der Beförderung zum Protopresbyter. — 28. Ritus bei der Beförderung zum Igumenos. — 29. Ritus bei der Beförderung zum Archimandriten. — 30. Ritus bei der Wahl und Chirotonie eines Bischofs. — 31. Die Weihe. — 32. Wahl und Weihe der Patriarchen. — 33. Ritus der hl. Ölung. — 34. Abgekürzter Ritus der Ölung bei Gefahr des Todes. — 35. Allgemeine Ölung am großen Donnerstage. — 36. Bittcanon zur hochh. Gottesgebärerin bei der Beichte eines Sünders[1]).

Zur Taufformel in ritu graeco.

Um auch den in den orientalischen Riten minderbewanderten deutschen Leser in den Stand zu setzen, sich ein Urtheil über die hier aus dem Trebnik mitgetheilte Taufformel und ihr Verhältnis zum griechischen Original zu bilden, will ich dieses selbst in seinem ursprünglichen, griechischen Wortlaute vorausschicken, dann die hier vorkommende slavische Redaction mit ihrer Übersetzung vorlegen und schließlich einige kurze Bemerkungen hinzufügen, die jedem behilflich sein können, eine vergleichende Betrachtung der alten griechischen und der neuen slavischen Taufformel anzustellen.

---

[1]) Diesen ergreifenden Κανὼν παρακλητικὸς εἰς τὴν ὑπεραγίαν θεοτόκον ἐν ἐξομολογήσει ἁμαρτωλοῦ habe ich mit entsprechenden Randglossen griechisch und lateinisch mitgetheilt in meinem Commentar. de ratione festorum mobilium utriusque Ecclesiae, S. 84—98. Viennae, 1868.

Die griechische Formel lautet im Original[1]):

Βαπτίζεται ὁ δοῦλος τοῦ θεοῦ (ὁ δεῖνας) εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς, καὶ τοῦ υἱοῦ, καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Ἀμήν· νῦν, καὶ ἀεί, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.	Baptizatur servus Dei N. in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti. Amen[2]): Nunc, et semper, et in saecula saeculorum. Amen.

Die slavische Taufformel gibt N. mit folgender deutscher Übersetzung:

Kreščaetsja rab Božij N. N bo imja Otca, amin. I Syna, Amin. I svjatago Ducha, amin. Nynie i prisno, i vo věki věkov. Amin.	Getauft wird der Knecht Gottes N. N., im Namen des Vaters, Amen; und des Sohnes, Amen; und des heiligen Geistes, Amen.

Bei Anstellung einer vergleichenden Studie beider Formeln ist unter anderm auf drei Eigenthümlichkeiten der slavischen Redaction und ihrer Übersetzung zu achten, auf die Einschaltung des Amen nach der Nennung jeder einzelnen der drei göttlichen Personen, auf den in der Übersetzung ausgelassenen Schlussſegenswunsch Nynie i.. Νῦν καὶ.. und auf den Gebrauch des Wortes Kreščaetsja, das trotz der Verschiedenheit seines Stammes hier als vollständig gleichbedeutend mit dem griechischen Βαπτίζεται erscheint.

I. **Die Beisetzung des Amen nach der Nennung jeder einzelnen der drei göttlichen Personen** ist eine Neuerung späteren Ursprunges, gegen welche sowohl die Griechen als auch die katholischen Bekenner morgenländischer Riten anderer Nationen so energisch protestieren, dass selbst nicht unierte Theologen unserer Tage zur alten Formel zurückkehren.

Bekannt ist die scharfe Verurtheilung des Einschiebsels durch den gelehrten Liturgiker Neophytus Rhodinus (bei Goar, S. 198, n. 22). Die Neuerung ist ihm einfachhin eine Fälschung des Euchologiums, die nur in der Unwissenheit der Herausgeber ihre Erklärung finde[3]).

Von den mit der katholischen Kirche vereinigten Nationen mögen zwei der berühmteren Provincialsynoden über die Verwerfung des in die Taufformel eingeschalteten Amen gehört werden.

---

[1]) Εὐχολόγιον τὸ μέγα, S. 156, Romae 1873.

[2]) Dieses erste Amen fehlt in mehreren Ausgaben des Εὐχολόγιον.

[3]) Über Neoph. Rh. vgl. *Fabricius*, Bibl. gr. XI, 340.

Die im Jahre 1720 zu Zamoscia abgehaltene Synode der katholischen Ruthenen bestimmt: Quoniam haec sancta synodus intellexit, nonnullos ter repetere dictionem illam *Amen*, et haec adhibere verba: *Baptizatur servus Dei in nomine Patris Amen, in nomine Filii Amen, in nomine Spiritus Sancti Amen* . . praecipit, ut nemo posthac alia utatur forma, quam ea, quae praescripta est et ab Eugenio IV. Summo Pontifice olim approbata fuit[1]).

Nicht minder entschieden wird die Wiederholung des Amen auf der großen maronitischen Nationalsynode des Berges Libanon vom Jahre 1736 zurückgewiesen. In dem (II.) Capitel über das Sacrament der Taufe heißt es wörtlich also: Quoniam in nonnullis manu exaratis ritualibus verba haec adhiberi reperiuntur: *Ego te baptizo* vel: *baptizatur* N. *in nomine Patris amen, in nomine Filii amen, in nomine Spiritus Sancti amen*; districte praecipit sancta synodus, ut nemo posthac alia forma utatur, quam quae in rituali probato praescripta est[2]).

Die Makel der Neuerung, die dem eingeschobenen Amen offenbar anklebt, dürfte denn auch dazu beigetragen haben, dass in jüngster Zeit auch nicht unierte Schriftsteller die Taufe wiederum in althergebrachter Weise: Im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes gespendet wissen wollen. So unter andern Milaš in seinem Kirchenrecht der morgenländischen Kirche (S. 491)[3]).

Ja Maltzew selbst lehrt in seiner Ausgabe des von Smirnow verfassten ‚Leitfadens für den Religions-Unterricht', dass die Taufe durch das Sprechen der Worte ‚Es wird getauft der Knecht Gottes N. im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes ertheilt wird' (S. 185)[4]).

Bei solcher Lage der Dinge würde eine orientierende Fußnote zu der im Buche vorgelegten slavischen Taufformel wohl nicht überflüssig gewesen sein.

Da der Leser aber keinen Aufschluss über die so auffällige Neuerung vom gelehrten Herausgeber erhält, so möge es dem Referenten

---

[1]) Collect. Lacen., II, 27.

[2]) Ibid. 117.

[3]) Zara, Selbstverlag des Verfassers, 1897.

[4]) Berlin, Karl Siegismund, 1896.

gestattet sein, die Frage nach dem Ursprunge derselben zu stellen und in annehmbarer Weise zu lösen.

Woher ist also die Einschaltung in die Taufformel eigentlich abzuleiten?

Das eingeschobene Amen war ursprünglich (und ist gegenwärtig noch an vielen Orten) eine dreimalige Antwort seitens des Volkes oder des Pathen oder auch des dienstthuenden Ministranten.

Das erste wird uns im Pratum spirituale des Johannes Moschus († 620) von einem Augen- und Ohrenzeugen bestätigt, indem derselbe ausdrücklich berichtet, die Anwesenden hätten bei der Nennung eines jeden einzelnen Namens der heiligen, wesensgleichen und anbetungswürdigen Dreifaltigkeit mit Amen geantwortet[1]).

Das zweite lehrt uns das in hohem Ansehen stehende symbolische Buch Ὀρθόδοξος ὁμολογία, Orthodoxes Bekenntnis, das zur Frage 102 zwar vorschreibt, dass der Priester sich der Formel bedienen soll: Im Namen des Vaters, Amen; und des Sohnes, Amen; und des heiligen Geistes, Amen; dazu aber ausdrücklich anmerkt, der Taufpathe habe dieses Amen zu antworten: Ὁ ἀνάδοχος ὀφείλει προφέρειν τὸ ἀμήν[2]). Die Rubrik ist auch in die rumänische Übersetzung in Form einer Randbemerkung übergegangen und heißt bei Barbu Constantinescu: Nasiu trebue se zice cuvêntul ‚Amin'[3]).

Dass drittens endlich das mehrmalige Amen vielerorts vom Ministranten gesprochen werde, erhellt aus der schon genannten Provincialsynode der Maroniten vom Jahre 1736; dieselbe schreibt nämlich aaO. vor: Diaconus autem ad singulas immersiones respondeat *Amen* (p. 117).

Nach all dem dürfte als nicht unwahrscheinlich anzunehmen sein, das dreimalige Amen sei aus der Antwort in die Taufformel selbst übergegangen, so dass dieser Theil des Taufritus in seiner ursprünglichen Form mit der jetzt noch beim Tonsurieren des Lesers oder Sängers üblichen Ceremonie übereinstimmt. Maltzew schreibt darüber S. 308: ‚Nun schneidet der Bischof dem zu Weihenden

---

[1]) Ἡμῶν ὑπακουσάντων τὸ Ἀμὴν καθ' ἕκαστον ὄνομα τῆς ἁγίας καὶ ὁμουσίου καὶ προςκυνητῆς τριάδος (Migne, P. gr., t. 87, p. 3045)

[2]) Bei Kimmel, *Libri symbolici*, p. 172; Jenae, 1843.

[3]) *Confessiunea Ortodoxa*, p. 68; Bucuresci, 1879.



einige Haare in Kreuzesform ab, indem er spricht: Im Namen des Vaters. Der Protodiacon oder ein Leser oder Sänger[1]): Amen. — Bischof: Und des Sohnes. Protodiacon: Amen. — Bischof: Und des heiligen Geistes. Protodiacon: Amen'.

Schließlich ist noch zu bemerken, dass nach den römischen Entscheidungen die in einige orientalische Riten eingeführte Neuerung das Sacrament der Taufe zwar nicht ungiltig macht[2]), dieselbe jedoch aus wichtigen Gründen nicht gebilligt werden kann[3]).

II. Auffallend ist in der vorliegenden deutschen Übersetzung die Weglassung des Schlussgebetes: Nynie, i prisno, i vo věki věkov. Amin. — Νῦν καὶ ἀεί, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

Findet sich dasselbe doch nicht bloß im griechischen und im slavischen Texte, sondern auch in den Ritualbüchern anderer katholischer Nationen griechischen Ritus! Bei unsern rumänischen Mitbürgern zB. lautet die Taufformel bekanntlich: Botéza-se sierbulu lui Domnedieu in numule Tatalui, si alu Fiului, si alu Spiritului santu: *acumu si pururea, si in vecii veciloru. Aminu*[4]).

Der Schlussſatz *Acumu* . . Νῦν . . hat nach der Lehre der besten Commentatoren des griechischen Ritus einen geheimnisvollen, erhabenen Sinn; einerseits drückt er den Glauben an die Lehre von dem unauslöschlichen, ewig dauernden Charakter aus, der in der eben vollzogenen Taufe eingeprägt worden ist[5]), anderseits bedeutet er einen feierlichen Segenswunsch, es möge dem Täufling die hl. Taufgnade immerdar in ihrer Reinheit erhalten bleiben. Goar fasst beides in die kurzen Worte zusammen: Virtutis indeficientis baptismum esse praesentia verba declarant; nisi dixeris, ministri

---

[1]) Das griechische Original lässt hier das anwesende Volk Amen antworten: Ἐπιφωνοούντων καθ' ἑκάστην ἐπίκλησιν τῶν συμπαρόντων τὸ Ἀμήν. Εὐχ., 129.

[2]) Vgl. Decret. S. Officii d. 10. Martii 1590.

[3]) ,Ne aliqua inde oriatur offensio, neve quisquam videatur, dum personas ita distinguit, trinitatem essentiae admittere'. So die Synode von Zamoscia aaO.

[4]) Bei Borosiu, *Ritualu séu Esplicarea rituriloru sacre ale Basericei grecesci catolice*, p. 90. Lugosiu, 1881.

[5]) ,Cuventele: *Acumu si pururea* . . aréta caracterulu nedelibilu si venicu alu Sacramentului'. So Borosiu, aaO. p. 91.

votum esse, quo gratiam in baptismo acceptam in perpetuum suscipienti adfuturam vel ominatur vel deprecatur[1]).

Es ist gewiss zu bedauern, dass ein so wichtiges Stück in der sonst mustergiltigen deutschen Übersetzung von Maltzew vermisst wird.

III. Kreščaetsja = Βαπτίζεται = Baptizatur. — Dem Dogmatiker Christian Pesch gebürt das Verdienst, die Frage über die Synonymie des slavischen kreščaetsja und des griechischen βαπτίζεται (oder des lateinischen baptizatur) in neuester Zeit wiederum angeregt zu haben. In einem eigenen ‚de vocabulo *christianizandi*' überschriebenen Scholion bespricht er nämlich die Frage, ob die durch Anwendung des Zeitwortes christianizare (statt baptizare) gespendete Taufe giltig sei oder nicht[2]).

Für uns in Österreich-Ungarn ist der Gegenstand schon aus dem Grunde von hohem Interesse, weil in der habsburgischen Monarchie weit über sieben Millionen Christen so getauft worden sind, die einen im griechischen Ritus: kreščaetsja = christianizatur (servus Dei), die andern im lateinischen Ritus: Ja te krstim: christianizo Te NN.

Bei der Erörterung dieser Frage ist die etymologische Bedeutung des Wortes von der vom gewöhnlichen Sprachgebrauche anerkannten wohl zu unterscheiden.

Die etymologische Bedeutung wird aus der Grundform des Wortes, aus seinem wahren Stamm, seinem ἔτυμον hergeleitet. Bei der wissenschaftlichen Untersuchung des Sprachgebrauches wird vom Stamme abgesehen, dafür aber genau beobachtet, in welchem Sinne ein und dasselbe Wort von allen Gliedern eines Volkes oder einer Völkerfamilie genommen wird, und welche Sprachregel daraus erwächst.

Kreščaetsja ist die dritte Person des Praes. Pass. des Zeitwortes Krstiti, hergeleitet vom Stamm Krst (Krest), Christus, und bedeutet, etymologisch genommen: es wird christianisiert, es wird zum Christen gemacht.

Nach dem Sprachgebrauch aller slavischen Christen, welche die slavische Sprache in der Liturgie haben, ist krstiti aber so vollkommen gleichbedeutend mit taufen, dass *Miklosich* in seinem Lexicon palaeoslovenium das Verbum krstiti einfachhin mit βαπτίζειν

[1]) Εὐχολ., p. 298—299.

[2]) *Praelectiones dogmaticae*, t. 6, p. 164 edit. 2. Friburgi i. B. 1900.

übersetzt, ohne auch nur die geringste Erwähnung von der etymologischen Bedeutung zu thun[1]).

Dem entspricht gleichfalls, dass der Vorläufer des Herrn in der slavischen Kirchensprache überall krestitel, Baptista, heißt[2]), und seine Taufhandlung stets mit dem Zeitwort krstiti, christianizare, bezeichnet wird.

Zur Bekräftigung der so durch den Sprachgebrauch festgestellten Synonymie der Verba krstiti und βαπτίζειν möge schließlich noch der kurze evangelische Text aus Lucas 11, 38 hier Platz finden:

‚Pharisaeus autem coepit intra se reputans dicere, quare non *baptizatus* esset ante prandium'.	‚Farisěj že viděv divi sja ěko ne prěžde *krsti* sja prěžde oběda'[3]).

Näheres über die in früherer Zeit geführte Controverse über die Giltigkeit der unter der Anwendung des Zeitwortes krstiti nach lateinischem Ritus von den Glagoliten gespendeten Taufe kann aus dem theologischen Gutachten eines einheimischen Gelehrten bei *De Lugo*, Resp. mor. l. 1, dub. 3 ersehen werden, auf das auch Pesch sich aaO. beruft.

Durch die neue vom Apostolischen Stuhle gutgeheißene Ausgabe des slavischen Rituals vom Jahre 1894, dessen sich die Glagoliten bedienen, ist die Frage für die Slaven auf immer aus der Welt geschafft[4]).

Zum Schluss noch zwei kurze Bemerkungen, die eine über die griechische Tauffomel selbst, die andere über die Überlieferung derselben unter den Lateinern.

Βαπτίζεται, *Baptizatur*. — Von angesehenen Canonisten ritus graeci wird darauf aufmerksam gemacht, dass die Griechen deshalb keine Erwähnung des Spenders der Taufe machen, weil sie dem Irrthume der Novatianer, welche die Giltigkeit der Taufe von der Rechtgläubigkeit des Ministers derselben abhängig machten, jeden Vorwand abschneiden wollten[5]).

---

[1]) S. 317. Edit. *Vindobon.* 1862—1865.

[2]) Vgl. m. 'Εορτολόγιον[2] I, 187.

[3]) Bei Leskien, *Handbuch der altbulgarischen Sprache*, S. 174. Weimar, 1886. — Dieses Citat verdanke ich dem preisgekrönten Bearbeiter unserer theologischen Preisfrage aus dem Jahre 1900, Herrn Theologen Ivan Kasandrić von der Insel Lesina.

[4]) Über diese Ausgabe des slavischen Rituale Romanum habe ich früher schon in dieser Zeitschrift (1895, S. 380—382) Bericht erstattet.

[5]) ‚Orientales Patres, ut Novatianis, qui magna in copia in Oriente

Die irrthümliche Überlieferung **Baptizetur** (statt **baptizatur**) ist offenbar der Lautähnlichkeit oder dem Gleichklang der Worte βαπτίζεται und **baptizetur** zuzuschreiben; und so entfällt denn auch der Grund zu den vielen subtilen scholastischen Untersuchungen über die Form **baptizetur**, welche wir bei den des Griechischen unkundigen abendländischen Schriftstellern angestellt finden[1]).

Der Irrthum ist leider auch bei manchen der neuesten Moralisten wiederholt worden.

Zur Absolutionsformel in ritu graeco.

Im alten griechischen **Officium confitentium** (ἀκολουθία τῶν ἐξομολογουμένων) werden die in den verschiedenen längern ‚Gebeten über die Beichtenden' vorkommenden kurzen Absätze: ὁ θεὸς συγχωρήσῃ σοι δι' ἐμοῦ (**Deus condonet tibi per me**), ἔχω σε συγκεχωρημένον (**habeo te venia donatum**, ἡ ταπεινότης μου ἔχει σε συγκεχωρημένον (**exiguitas mea te habet condonatum**) usw.[2]) als Absolutionsformel angesehen[3]).

Im Occidente ist den Bekennern des griechischen Ritus jedoch seit unvordenklichen Zeiten die indicative Form Ἐγὼ ἀπολύω σε .., **Ego te absolvo** vorgeschrieben, und zwar nicht bloß den Griechen **ritus puri**, sondern auch den Rumänen und Slaven, die zu den beiden großen Monarchien Österreich-Ungarn und Russland gehören.

In der bereits angeführten römischen Ausgabe des ‚großen Euchologion' bildet diese Formel den Schluss des Gebetes (εὐχὴ

---

versabantur, occasionem praeriperent docendi, fidem ministri necessariam esse ad baptismi valorem, prudenti oeconomia constituerunt, ut ministri baptizantes non amplius dicerent: *Ego te baptizo*, sed *Baptizatur*. So, nach Arcudius, Bischof Papp-Szilágyi *Enchiridion* juris eccles. or. cath. p. 377. M. Varadini, 1862.

[1]) ‚Propter dictionis βαπτίζεται affinitatem ad aliam vocem latinam *baptizetur*, commenti sunt quidam Graecos in Baptismate deprecatoria vel imperativa forma uti; quo vel leviter perspecto cessant quaestiones ex praesentium verborum inscitia ortae'. So *Goar*, l. c. p. 198.

[2]) Vgl. Εὐχολ. S. 207. Rom, 1873.

[3]) Über die Giltigkeit dieser alten Formeln vgl. Goar, Εὐχολ. S. 540—542.

ἐπὶ ἐξομολογουμένων), das ich mit der lateinischen Übersetzung hersetze[1]):

Dominus noster Jesus Christus et Deus, qui hoc mandatum ligandi atque solvendi peccata hominum divinis et sacris suis discipulis et apostolis tradidit; ipse de excelso praetereat (παρίδοι) omnia peccata et omnes iniquitates tuas;

Ego vero indignus ejus servus ab ipsis idem faciendi occasiones et causas nactus: Absolvo te ab omni excommunicatione, in quantum possum, et valeo, et tu indiges. Insuper ego absolvo te ab omnibus peccatis tuis quaecunque coram Deo et mea indignitate confessus es. In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Amen.	Ἐγὼ δὲ ὁ ἀνάξιος αὐτοῦ δοῦλος ἐξ ἐκείνων λαβὼν τὰς ἀφορμὰς τὸ αὐτὸ ποιεῖν· ἀπολύω σε ἀπὸ παντὸς ἀφορισμοῦ, καθ' ὅσον δύναμαι, καὶ σθένω, καὶ σὺ χρείαν ἔχεις. Ἔτι ἀπολύω σε ἀπὸ πασῶν ἁμαρτιῶν σου, ὅσας ἐξωμολογήσω ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ τῆς ἐμῆς ἀναξιότητος· εἰς ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Ἀμήν.

Maltzew theilt die slavische Formel in deutscher Übersetzung (S. 219) also mit: „Unser Herr und Gott Jesus Christus vergebe dir, mein Kind N. N., durch die Gnade und Barmherzigkeit seiner Menschenliebe alle deine Versündigungen; und durch seine mir verliehene Macht vergebe dir auch ich unwürdiger Priester, und spreche dich los von allen deinen Sünden, im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes. Amen".

Die Provincialsynode von Zamoscia vom Jahre 1720 fand denn auch an der althergebrachten slavischen Absolutionsformel nichts zu ändern. Sie beschränkte sich darauf, das Wesentliche in derselben vom Unwesentlichen zu unterscheiden und ermahnte, die gewöhnlichen löblichen Gebete vor und nach der Lossprechung beizubehalten[2]).

Aus dem slavischen ist die Formel fast wörtlich ins rumänische Ritualu übergegangen.

---

[1]) Römische Ausgabe S. 208; bei Goar., S. 540. — Deutsch bei Maltzew, S. 224—225.

[2]) „Hujus sacramenti formam hactenus in Ruthena Ecclesia observari solitam retineri sancta synodus jubet, quam consistere profitetur in iis tantum verbis, quibus sacerdos quasi judex supra poenitentem constitutus utitur, scilicet: *Ego absolvo te ab omnibus peccatis tuis.* Caeteras vero preces, quae vel praemittuntur vel sub-

Papp-Szilágyi übersetzt sie also: Dominus Deus et Salvator noster Jesus Christus cum sua gratia et misericordia remittat tibi, Fili N., omnia peccata tua;

Et *ego* indignus sacerdos potestate mihi data condono tibi, et *absolvo te ab omnibus peccatis tuis*, in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Amen[2]).	Si[1]) *eu* nedemnulu preotŭ cu poterea ce mi-s'a datu, te iertu si *te deslegu de tóte pecatele tale*, in numele Tatalui si alu Fiului si alu Spiritului santu. Aminu.

Zum Schlusse sei noch auf die Anmerkung Maltzews zu S. 193 hingewiesen, nach welcher im altslavischen Ritual der Beicht unter andern auch ein Gebet vorgeschrieben ist, das also anhebt:

'Gebieter, Herr, unser Gott, der du die Schlüssel deines Reiches dem Petros, deinem obersten Apostel, anvertraut und auf ihn die heilige Kirche gebaut, und ihm Macht gegeben hast durch deine Gnade zu binden und zu lösen auf Erden, erhöre jetzt uns Unwürdige, die wir zu dir rufen um Reinigung deines Knechtes N. N.'

Aus diesem und vielen ähnlichen altslavischen liturgischen Texten erklärt es sich, nebenbei bemerkt, wie die griechisch-katholischen Bischöfe ruthenischer Nation einstens als Bedingung ihrer Theilnahme an einem zwischen 1658 und 1668 abzuhaltenden öffentlichen Religionsgespräch mit ihren nichtunierten Connationalen gestellt haben, dass bei dieser Disputation aus den unverfälschten altslavischen Kirchenbüchern, nicht aber aus den neuen, umgeänderten (et multis locis depravatis) Ausgaben derselben argumentiert würde[3]).

---

sequuntur, laudabiles esse ac retinendas, ad ipsius tamen formae essentiam nequaquam spectare, neque ad ipsius sacramenti administrationem necessarias esse declarat'. Collect. Concil. Lacen. t. 2, p. 34.

[1]) Bei Borosiu, *Ritualu*, S. 184.

[2]) *Enchirid. juris eccles. or. cath.* p. 399. Der hochwürdigste Bischof schickt der Absolutionsformel einen eigenen §. *Speciatim notanda de poenitentia clericorum* voraus und will sub n. 3, dass der Beichtvater sich bei Abnahme der Beichte verheirateter Priester wohl erkundige, utrum non subsit irregularitas ex defectu sacramenti propter bigamiam interpretativam, ἀντικανονικότης ἐξ ἐλλείψεως μυστηρίου διγαμίας καθ' ἑρμηνείαν: nämlich ὅταν τινος ἡ γυνὴ μοιχευθῇ, καὶ οὗτος ὁμιλήσῃ μετὰ ταῦτα αὐτῇ σαρκικῶς. In diesem Falle soll er seines Amtes streng nach den hl. Canones walten.

[3]) Vgl. hierüber m. 'Εορτολόγιον[2], I, XLI—XLII, und diese Zeitschrift, 1894, S. 338.

Anhang.

I. Ermahnung des Priesters an den Pathen nach der hl. Taufe. — II. Weihe der Diaconissen im christlichen Alterthum. — III. Ritus der Weihe des koptischen Patriarchen zu Alexandria. — IV. Wahl und Krönung des römischen Papstes. — V. Über den Ritus der äthiopischen Kirche. — VI. Eigenthümlichkeiten des Ritus der armenischen Kirche. — VII. Fragen bei der Beichte[1]): a) von Laien; b) von Kindern; c) von hochgestellten Geistlichen.

Zum Schluſs wird in einer Fußnote die in Aussicht genommene Reihenfolge der folgenden Bände mitgetheilt, die jedoch unvorhergesehener Umstände wegen nicht eingehalten werden konnte.

N. Nilles S. J.

Die Vertheidigung der katholischen Kirche in Dänemark gegen die Religionsneuerung im 16. Jahrhundert. Dargestellt von Ludwig Schmitt S. J. Paderborn 1899. Druck und Verlag der Junfermannschen Buchhandlung. 224 S. in kl. 8.

Der Verfasser vorliegender Schrift war durch seinen langjährigen Aufenthalt in Dänemark in den Stand gesetzt, über den Beginn der Reformation in diesem Lande eingehende Forschungen anzustellen. Das Resultat seiner Studien legte er in verschiedenen Schriften nieder, zu denen die vorliegende eine wichtige Ergänzung bildet. Der Verfasser behandelt in derselben in ruhiger, sachlicher Darstellung die Anstrengungen der Bischöfe und einzelner Gelehrten, die Reformation durch Darlegung ihrer Unrichtigkeiten und verkehrten moralischen Anschauungen zu verhindern und den König über die Wahrheit der katholischen Religion zu belehren.

Der Inhalt des Werkes zerfällt demnach in zwei Theile. Der erste behandelt die Eingaben der Bischöfe an den König und die von

[1]) In diesem sehr ausführlichen Beichtspiegel (S. 47—70) wird unter anderm gefragt a) bei Laien: ‚Haben Sie nicht jemand zum Zweikampf gefordert oder Veranlassung zu einer Forderung gegeben?' b) bei Kindern: ‚Hast du nicht irgendwelche Hausthiere geschlagen?' c) bei hochgestellten Geistlichen: ‚Erfüllst du richtig und gewissenhaft den Eid, den du vor Gott geschworen hast dem Kaiser und Vaterlande?'

einzelnen gegen die Reformation verfassten Schriften. Es sind muthige Männer, welche sich nicht scheuen, auch dem Könige die Wahrheit zu sagen; aber gegenüber der Staatsgewalt blieben ihre Vorstellungen ohne Wirkung. Der zweite Theil behandelt die von einigen Theologen verfassten Streitschriften. Ihre Zahl ist sehr gering; nur drei Theologen kommen hier in Betracht und nur einer von ihnen ist wahrhaft nennenswert. Alle bedeutenderen Streitschriften in dänischer Sprache stammen aus der Feder des Paulus Heliä. Drei in lateinischer Sprache haben deutsche Theologen zu Verfassern. Dem Inhalte nach sind alle diese Schriften sehr wertvoll. Allein die Stimmen der Katholiken scheinen bald verstummt zu sein. Denn die Zahl und der Umfang der vom Verfasser aufgefundenen Stücke ist nicht bedeutend. Er schätzt alles zusammen auf etwa 8 mäßige Octavbände. So erklärt es sich, dass der Katholicismus in Dänemark so schnell spurlos verschwunden ist. Der Verfasser glaubt in dem kurzen Büchlein ein ‚ziemlich vollständiges Bild der Vertheidigung der katholischen Kirche in Dänemark gegen die Religionsneuerung im 16. Jahrhundert gezeichnet zu haben‘. Der ruhige, sachliche Ton der Darstellung und die vielen eingestreuten Auszüge gewähren dem Leser Gelegenheit, sich selbst ein Urtheil zu bilden. Er wird dem Verfasser beistimmen müssen.

Prag. Alois Kröß S. J.

Lehrbuch der Pädagogik. Geschichte und Theorie. Von Dr. Cornelius Krieg, Universitätsprofessor und Erzbischöflichem Geistlichen Rathe zu Freiburg i. Br. Zweite, wesentlich vermehrte und verbesserte Auflage. (Wissenschaftliche Handbibliothek. Dritte Reihe: Lehr- und Handbücher verschiedener Wissenschaften. I.) Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1900. S. XVI + 489.

‚Kein anderer Wissenszweig weist in der Gegenwart eine solche Fruchtbarkeit an literarischen Erzeugnissen auf wie die Pädagogik‘ (S. 160). Und doch lehrt ein flüchtiger Blick ins Leben, dass die Erziehungspraxis nicht in dem Maße fortschreitet, als die pädagogische Literatur anschwillt, ja dass jene eher eine rückläufige Richtung nimmt: ein Beweis, dass die Pädagogik in ihren Gesetzen und Regeln vielfach Irrwege einschlägt. K.s Lehrbuch enthält die im thatsächlichen Zustand der Menschheit einzig wahre und gesunde Pädagogik, die auf den Grundsätzen des Christenthums ruhende.

Nach einer kurzen Einleitung (S. 1—18) über Begriff, Aufgabe, Wert und Quellen der Pädagogik wird im ersten Buche die Geschichte der Erziehung behandelt (S. 19—159). Wenn die Erziehungsgeschichte in der Weise wie Krieg (vgl. S. 20 ff. Aufgabe und Wert der Erziehungsgeschichte) es verlangt, geboten wird, wenn sie nicht nur eine chronologische Sammlung von pädagogischen Theorien ist, sondern vorzüglich Darstellung der Erziehungspraxis in der Vergangenheit, dann hat sie ohne Zweifel für den Unterricht bedeutenden Wert. K. wirft zuerst einen flüchtigen Blick auf die außerchristliche Erziehung bei den Heidenvölkern (1. die Naturvölker, 2. die Culturvölker: Chinesen, Inder, Perser, Ägypter, Griechen und Römer) und beim Volke Israel (S. 25—68), um dann länger und mit wohlthuender Wärme die Erziehung im Christenthum zu verfolgen. ‚Christus ist der Markstein der Weltgeschichte und der Erziehungsgeschichte'; und ‚seine Kirche ist die weltumspannende Lehranstalt, die universale Erziehungs- und Bildungsanstalt, welcher die Aufgabe zufällt, alle in ihrem Schoß zu sammeln und nachdem sie jeden getauft, zu erziehen: mit der Taufe erhält der Mensch den Freibrief auf Erziehung . .' (S. 24. 71). Am längsten verweilt der Autor bei der Neuzeit (S. 114—159), die seit dem Beginn des Humanismus einen großen Reichthum von Erziehungssystemen, daher auch eine Menge von pädagogischen Irrthümern aufweist. Mit folgendem Urtheil über die Gegenwart schließt K. das erste Buch: ‚Wir befinden uns zur Zeit in einem Zustande des Überganges auch hinsichtlich der Schulerziehung. An Theorien fehlt es nicht; was noth thut, ist die Rückkehr zu den sicheren Principien des Christenthums mit Beibehaltung dessen, was die Neuzeit an gesunder Methodik hervorgebracht hat'.

Im zweiten Buche wird die Theorie der Erziehung in der gebräuchlichen Ordnung geboten. Zuerst die allgemeine Erziehungslehre: Begriff, Bedeutung, Zweck und Aufgabe der Erziehung; der Erzieher; der Zögling; die Erziehungsmittel (S. 162—344). Dann die Erziehungslehre im besonderen: die Erziehung des Leibes; die Ausbildung der Seelenkräfte (S. 344—476).

Das Werk gibt Zeugnis von dem Eifer und der Begeisterung des Verfassers für die wichtige Sache der Erziehung und von dessen ausgebreitetem Wissen und praktischem Blick. Trotz der in einem Lehrbuche erforderlichen knappen Form fühlt man die Wärme des Autors für den Gegenstand deutlich heraus, besonders wenn er von

Christus dem Herrn und seiner Kirche und ihrem Einfluss auf die Erziehung der Menschheit redet. Schöne Gedanken, anregende Bemerkungen, treffliche praktische Winke findet man überhaupt in reichem Maße. Eine Eigenheit, und es ist das ein Vorzug, besteht darin, dass der Verfasser bei Begriffserklärungen oft die Sprachphilosophie des Volkes heranzieht zB. §. 70: ‚Begriff der Erziehung nach der sprachlichen Bezeichnung‘. Dabei fällt manchmal aus der etymologischen Ableitung und Erklärung der volksüblichen Ausdrücke überraschendes Licht auf den Begriff; der gesunde Volkssinn trifft eben in praktischen Wahrheiten gewöhnlich nicht nur das Richtige, sondern weiß es auch in bezeichnender Weise auszudrücken. Die Literatur ist für ein Lehrbuch in reichem Maße verzeichnet.

Mancher Leser wird vielleicht finden, dass der Verfasser die ganze Erziehungsthätigkeit zu sehr zertheile und ein Zuviel von Regeln und Anweisungen biete, so dass die Hauptpunkte aus der Menge von nebensächlichen Dingen nicht genug hervortreten. Da mag man verschiedener Ansicht sein. Im Princip ist K. ganz entschieden gegen das Vielerlei von Regeln. ‚Die pädagogischen Theorien‘, sagt er im Vorwort zur ersten Auflage, ‚kranken nur zu häufig an demselben Übel wie die erzieherische Praxis: wie man hier das Kind mit Gesetzen, die von außen an dasselbe wie eine mechanische Schranke herangebracht werden, erdrückt, statt die Seele in ihrem tiefsten Grunde und im Mittelpunkte ihres Empfindens und Lebens zu erfassen, so stellt man in der Theorie eine Unsumme von Regeln und Vorschriften auf, statt den Grundgesetzen alles Erziehens nachzugehen‘. Ob der Verfasser dieses Princip auch immer befolgt hat? Um darüber recht zu urtheilen, darf man nicht vergessen, dass er ein Lehrbuch und zwar zunächst für Theologiestudierende schreiben wollte. In einem solchen muss aber vieles Aufnahme finden, was der Priester nicht für die Praxis sondern nur der Erudition halber wissen soll, damit er im Verkehre mit Lehrern und andern Erziehern die katholische Pädagogik in würdiger Weise vertreten und vertheidigen könne. Ein Lehrbuch muss ferner gedacht werden in der Hand des Lehrers, dessen Aufgabe es ist, manches der privaten Lectüre seiner Schüler zu überlassen, anderes rasch und kurz durchzunehmen, das Wichtige und Grundlegende aber breiter zu behandeln und stark zu betonen; in einer praktischen Wissenschaft, wie die Pädagogik ist, muss der Lehrer außerdem auf die Lehrsätze, welche vorzüglich den praktischen Erfolg der Erziehung bedingen, häufig zurückkommen. Wenn man diesen

doppelten Gesichtspunkt im Auge hat, wird man Erhebliches nicht ausstellen können.

Dass in einem so inhaltsreichen Buche manches weniger Vollkommene und noch viel mehr sich findet, worin die Ansichten auseinander gehen, ist leicht begreiflich und kaum zu vermeiden. Nur auf einiges erlaube ich mir hinzuweisen. S. 6. und 25 f. ist die Ausführung über die Anfänge der Erziehung im Menschengeschlecht, die als sehr unvollkommen bezeichnet werden, missverständlich und legt den Gedanken nahe, als ob die Uroffenbarung keinen Einfluss auf dieselbe gehabt hätte. In der Erziehungslehre, besonders in der Behandlung des Gemüthes (Gefühls) und Willens, wäre manches klarer geworden, wenn der Verf. noch mehr aus der Psychologie der scholastischen Philosophie geschöpft hätte. Ob Cardinal Silvio Antoniano an der Redaction des Catechismus Romanus sich betheiligte (S. 132) ist zum mindesten zweifelhaft. Ein Druckfehler ist im Geburtsjahr des hl. Ignatius von Loyola stehen geblieben: 1481 statt 1491.

M. Gatterer S. J.

Linguae Syriacae Grammatica et Chrestomathia cum Glossario scholis accommodata auctore Henrico Gismondi S. J. ed. altera. Berythi Phoeniciorum, Typogr. PP. Soc. Jesu 1900. pp. 83. 169. 67.

Für den ersten Unterricht in der syrischen Sprache hat die Grammatik und Chrestomathie von Gismondi unbestreitbare Vorzüge. Der Verfasser verfolgt den Plan, mit möglichster Kürze und in einfacher Methode die wichtigsten Elemente des Idioms dem Schüler vorzuführen. In der Schulpraxis hat sich uns das Buch als das bewährt, was es nach der ausgesprochenen Absicht des Autors sein will, als ein vom Anfänger leicht fassbares und leicht zu erlernendes System der syrischen Sprache. Das beigefügte Übungsbuch empfiehlt sich, abgesehen von den gut ausgewählten Stücken, schon durch die Verwendung der schönen und kräftigen Beyruter Typen vor manchen andern europäischen Chrestomathien.

Die zweite, uns vorliegende Auflage ist, was den grammatischen Theil betrifft, wesentlich unverändert geblieben. Die Chrestomathie

aber hat fast um das Dreifache an Umfang gegenüber der ersten Auflage gewonnen. Mit Recht hat der Verfasser den schon früher aufgenommenen Abschnitt der Fabeln (‚Fabellae quaedam‘) beibehalten, ja noch durch Aufnahme neuer vier Stücke vermehrt. Sie sind vorzüglich geeignet, den Anfänger mit den syrischen Sprachformen vertraut zu machen, indem sie durch ihren unbekannten und zugleich anziehenden Inhalt den Fleiß und das Interesse desselben anspornen. In Anführung biblischer Stücke hat G. in der 2. Aufl. große, vielleicht etwas zu große Sparsamkeit geübt. Den bei weitem größten Theil der Chrestomathie bildet eine Blumenlese aus den Werken der vorzüglichsten syrischen Schriftsteller nach der chronologischen Ordnung (Selecta ex Scriptoribus Syris), welche theils nach gedruckten Quellen theils aber auch nach dem Verf. in Rom zugänglichen Manuscripten ausgeführt ist. Ein kurzer theoretischer Abriss über die syrische Literatur etwa nach dem Muster von Bickells ‚conspectus rei litterariae Syriacae‘, unter Benützung des neuesten Werkes von Duval, wäre ein leicht zu erfüllendes Desiderat und würde zur Beleuchtung der vorgeführten Proben aus den syrischen Schriftstellern nicht wenig beitragen. Der Verf. hat sich damit begnügt, am Schlusse die Liste der benützten Autoren in alphabetischer Ordnung beizufügen. Sehr dankenswert sind die aus verschiedenen Handschriften entnommenen, gegen Ende des Buches beigefügten vier Specimina Scriptionis Syriacae.

Zum Schlusse dieser empfehlenden Anzeige sei es gestattet, einige kleinere, allerdings nur nach flüchtiger Prüfung gewonnene Bemerkungen anzuführen, welche der Verf. bei weiteren Auflagen, die dem nützlichen Buche nur zu wünschen sind, berücksichtigen möge. — Zur Grammatik: In der ‚Schrifttafel‘ S. 4 wäre eine genaue Angabe der vom Verf. angewendeten Transscription sehr wünschenswert; im Buche selbst zeigt sich in dieser Beziehung einiges Schwanken. — S. 7. Für syrisches 'Esāṣā ist nicht griechisches υ sondern ου der Uncialschrift in liegender Stellung verwendet. — Einige grammatische Regeln erscheinen bei der angestrebten Kürze etwas ungenau gefasst. S. 77. ‚Post quaedam verba (participium) exprimit infinitivum‘. S. 79. ‚Interdum nomina geminantur ad sensum distributivum significandum‘. — Zur Chrestomathie sei zunächst mit Genugthuung hervorgehoben, dass manche störende Druckfehler der ersten Auflage nunmehr ausgemerzt sind. Inwieweit vollständige Correctheit des Druckes erreicht ist, wird sich erst bei genauerer Durchsicht und beim

Schulgebrauche herausstellen. — Ob nicht S. 10 letzte Zeile für nefasē, das keinen rechten Sinn gibt, ein anderes Wort zu lesen ist, etwa ne'aṣe = ut reprimeret eos? — S. 11 Zeile 2 ist der Text entweder im Codex verderbt oder irrig abgeschrieben und jedenfalls durch das neu eingefügte hu, das als Copula nicht gedacht werden kann, nicht verbessert. — S. 15 XXX letzte Zeile ist wohl karse verschrieben und ein anderes Wort zu lesen. — S. 125 Z. 4 ist das ak vor 'eādā zu setzen. Z. 10 ist die corrumpierte Wortform eunikias, wenn sie auch im Codex steht, zu ändern in 'unkias (= spätgriechisch οὐγκία oder οὐγγία), ebenso im Vocabular.

J. B. Nisius S. J.



Analekten.

Neue Documente zur Geschichte des P. Adam Schall. Die Eroberung von Peking, insbesondere die bei dieser Gelegenheit entbrannte Streitfrage über die astronomischen Instrumente auf der Pekinger Stadtmauer haben die Erinnerung an die großen Verdienste des P. Adam Schall in weiten auch nicht katholischen Kreisen wachgerufen. So schreibt zB. die Allgemeine Zeitung (München) am 6. December 1900: ‚Die astronomischen Instrumente, welche die französischen und die deutschen Generäle mit Genehmigung des Grafen Walderfee von der Pekinger Stadtmauer entfernt haben, sind vor zwei Jahrhunderten von den Jesuitenvätern eingerichtet worden und seither eine der größten Sehenswürdigkeiten von Peking gewesen. Die beiden Fernrohre waren so schön, dass die Chinesen selbst, die doch alles zerstörten, was von Fremden herrührte, diese Instrumente verschont hatten. Eines soll nach Berlin gebracht werden, „obgleich Deutschland", sagt der „Times"-Berichterstatter, „dazu kein Recht hat, es müsste denn das Recht aus dem Umstande herleiten, dass Graf Walderfee der Oberbefehlshaber ist". Das andere Fernrohr wird nach Paris geschafft werden. „Dieser Act des Vandalismus", sagt der englische Berichterstatter weiter, „ist tief zu bedauern. Man gibt dafür die interessante Erklärung, dass, da die Wiederkehr des kaiserlichen Hofes nach Peking ja doch unwahrscheinlich und Peking nicht mehr die Hauptstadt sei, diese Instrumente nicht länger der Gefahr der Zerstörung ausgesetzt sein sollten". Die „Köln. Ztg." erzählt hiezu weiter: Die auf

dem südöstlichen Theil der Mauer der Tatarenstadt aufgebaute Sternwarte mit ihren gut erhaltenen, heute freilich veralteten und nutzlosen astronomischen Instrumenten, die aus schöner Bronze gefertigt sind, ist jedem Besucher Pekings wohl bekannt, denn sie war in dem letzten Jahrzehnt fast die einzige Sehenswürdigkeit, die der Fremde, ohne irgendwie behelligt zu werden, in Augenschein nehmen konnte. Die Sternwarte war im 17. Jahrhundert von dem Jesuiten Schall, einem Kölner, und Verbiest angelegt worden, die damals am Kaiserhofe zu Peking, besonders nachdem der duldsame Kaiser Kanghi den Thron bestiegen hatte, eine große Rolle spielten. Während der Unmündigkeit Kanghi's waren die Jesuitenpatres gefangen gesetzt worden, als aber Pater Verbiest in einer im Kerker gefertigten Arbeit den chinesischen Hof-Astronomen große Schnitzer bei der Aufstellung des Kalenders nachwies, mussten die chinesischen Astronomen an Stelle der Jesuiten in das Gefängnis wandern, und letztere wurden als Astronomen an den Hof gerufen. Die Instrumente auf dem Pekinger Observatorium waren eine Erinnerung an diese Zeit, als das Christenthum dank der vorsichtigen Propaganda jener klugen und gelehrten Männer auf dem besten Wege war, Eingang in China zu gewinnen'.

In der Wissenschaftlichen Beilage der Leipziger Zeitung vom 8. Januar 1901 veröffentlichte Martin Beck einen Aufsatz: ‚Ein Kölner als Pekinger Einwohner vor 300 Jahren', in welchem das Zusammentreffen des P. Adam Schall (den Beck auffallenderweise stets Scaliger nennt) mit der ersten holländischen Gesandtschaft in Peking geschildert wird.

Neue zuverlässige Documente über P. Schall dürften deshalb gerade in dem gegenwärtigen Augenblick ein größeres Interesse beanspruchen, zumal sie auch zur Beleuchtung der Anklagen dienen können, die zuerst der berüchtigte Norbert Platel und dann wieder vor nicht vielen Jahren die drei Münchener Professoren Neumann, Friedrich und Huber gegen Schall erhoben haben (vgl. die Heirat des P. Adam Schall in den Jesuitenfabeln 3. Aufl. S. 226 ff.).

Das erste der hier folgenden Documente ist von der Hand des P. Ferd. Verbiest geschrieben und von P. Ad. Schall unterzeichnet, aber mit sehr zitternder Hand ähnlich wie Kinder ihren Namen mehr malen als schreiben. Es enthält ein öffentliches Schuldbekenntnis (Culpa) verschiedener Fehler, wie dies sonst bei verschiedenen Anlässen in der Gesellschaft Jesu mündlich im Speisesaal üblich ist. Hier dictiert P. Schall seine Culpa im Angesicht des Todes. Das Schuldbekenntnis bezieht sich zuerst auf die Fehler gegen den Gehorsam, dann gegen die

Armut, insbesondere auf die zu große Nachsicht gegen den Sohn seines Dieners, den P. Schall adoptiert hatte (ex filio ejus in nepotem meum adoptato). Dadurch wird die (Jesuitenfabeln S. 228) auf Grund der chinesischen Gesetze gegebene Erklärung, dass der oft genannte filius legalis des P. Schall nichts weiteres als ein Adoptivsohn ist, von P. Schall selbst bestätigt. Dass P. Schall im Angesicht des Todes ein Schuldbekenntnis seinen Mitbrüdern übermitteln ließ, war P. Southwell schon bekannt, der dies im Jahre 1676 in seiner Bibliotheca Scriptorum S. J. (p. 398) mit folgenden Worten erwähnt: Ante obitum misit Epistolam ad Socios omnes in illa missione qua veniam suorum defectuum magna animi demissione flagitabat.

Reverendi in Chro. Patres.

Utinam hodie in conspectum vestrum prodire mihi liceret eo corporis habitu et forma, qua paucos ante menses in conspectum Judicum gentilium pro religione catholica libenter prodii, injectis inquam collo catenis, declinato in terram capite et tanquam reus vinctas suppliciter protendens manus, ut hoc modo poenitentis animi et vere contriti speciem aliquam oculis vestris objicerem. Nunc autem, cum per aegram valetudinem id mihi non liceat, eo quo possim modo venio in conspectum senatus vestri, qui totius societatis imaginem hic mihi refert, non sicut superioribus mensibus, in concilium Gentilium, causam pro me dicturus, sed animo contrito verum contra me ipsum testimonium daturus; me inquam reum omnibus et singulis sisto, quibus agnosco plurima mala exempla et scandala annis praeteritis a me data esse: Inprimis Superioribus meis, quorum non solum consiliis et monitis non semper acquievi, sed eorum etiam auctoritatem verbo vel scripto non parum violavi: Accuso me nominatim de nimia erga famulum meum indulgentia, qui omnibus pene petra scandali exstitit, praesertim sociis in eodem mecum domicilio et urbe degentibus, cujus scilicet imprudentiae audaciae et petulantiae vitia in me maxime redundant: sive considerem . .[1]) res multas contra paupertatis votum inutiliter consumptas, sive imprudentiam ac scandalum *ex filio ejus in nepotem meum adoptato;* sive debitam caritatem erga socios praesentes intra urbem degentes lingua vel calamo laesam; sive

[1]) Zwei Linien durch Ausstreichen unleserlich gemacht.

denique expendam multa famulorum cupiditate adjecta, quae sociorum necessitati detracta sunt . .[1])

In omnibus his aliisque plurimis reum me agnosco, atque animo contrito contundens pectus sparsamque cinere canitiem in terram usque mecum demittens, iterum atque iterum ea qua possum voce ingemino mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa, precorque Reverentias Vestras, ut dum me hodie gravi morbo affectum ac manibus pedibusque impeditum lecto affixum considerant, sibi persuadeant, me sicut nuper in tribunali ad pedes judicum, ita nunc manibus pedibusque vinctum ad pedes s. obedientiae procumbere tanquam reum judicum sententiam animo contrito exspectantem. Obsecro denique ne cuiquam vestrum haec mea confessio tanquam sera nimis vel adversae, ut aiunt, fortunae tormentis extorta displiceat: verum potius consideret hoc non esse volentis sed miserentis, qui eo loco tempore et modo, quem providentia simul et clementia praescribunt animos suaviter tangit et fortiter movet: hoc inquam tempore et loco manus Domini tetigit me, non tantum corpore sed etiam in animo vere paterna manus, manus pietatis, manus misericordiae, quae sicut usque in hodiernum diem in societate filii sui me patienter toleravit, ita confido meritis precibusque vestris ad extremum usque perseverandum clementer conservabit. Amen.

Pequini 21. Julii anni 1665.

(ego?) Adamus Schal (Schall).

Das folgende Document ist ebenfalls ganz von der Hand des P. Verbiest geschrieben und an den P. Superior der Vice-Provinz China gerichtet. Es enthält einen wenige Wochen nach dem Tode des P. Schall geschriebenen Krankheitsbericht und ein schönes Denkmal für die rastlose Thätigkeit des berühmten Missionärs. Die schwere Krankheit oder vielmehr der ‚langsame Tod‘ des P. Schall dauerte zwei Jahre, doch blieb er nie mehrere Tage hintereinander zu Bett, bis zur Vigil von Laurentius, wo es nicht mehr anders gieng. Wenige Wochen vor seinem Tode (15. August) musste er wieder dreimal vor zwei verschiedene Gerichte; er wurde in seinem Bette, das an vier Stricken hieng, hingetragen. Im letzten Jahre nahmen die Schmerzen so zu, dass er zu-

[1]) Drei Linien ausgestrichen.

weilen ganz von Sinnen kam oder wenigstens seiner nicht mächtig war. Mehr als 40 Jahre arbeitete P. Schall in China und war der Mathematiker dreier Kaiser. Er hatte ein großes Talent für Sprachen und eine besondere Geschicklichkeit für die Anfertigung mechanischer Instrumente. Es ist unglaublich, welche Mühe er bei der Einführung der europäischen Mathematik aufzuwenden hatte. Er schrieb viele mathematische und theologische Bücher, eröffnete die erste Kirche, predigte häufig, so lange er nur sprechen konnte.

Eine besondere Verehrung hatte er zum Leiden Christi und zur allerseligsten Jungfrau; die Armen unterstützte er mit großer Freigebigkeit. Die Anliegen der Christen, die sich mit allen möglichen Dingen an ihn wandten, hörte er mit staunenswerter Geduld, auch wenn ihn viel wichtigere Geschäfte in Anspruch nahmen. Nie habe ich ihn über das Leiden Christi predigen hören, ohne dass seine Predigt von Thränen, ja Schluchzen unterbrochen wurde und so auch andere zu Thränen rührte. Wenn er bei der Anbetung des Kreuzes, die er in der Charwoche sehr feierlich abhielt und zu der zahlreiche Christen herbeiströmten, am Altare die Improperien las, weinte er fast die ganze Zeit und musste oft vor Schluchzen das Lesen unterbrechen. Gerade eine Schrift mit den Bildern des Leidens Christi bot seinen Verleumdern Anlass, mit wahrer Wuth über ihn herzufallen. Am Feste Johannes Enthauptung (29. August) wurde er feierlich in Gegenwart von mehr als 500 Christen zu Grabe getragen.

Reverende in Xto Pater Superior V. Provinciae.

Pax Chri.

Haec paucis, quia alia fusius scripta tradentur R. V. aliena manu et lingua. Scio: omnia adhuc sunt incerta, et ut ita loquar suspensa; satis intelliget ex epistola Patris Magalhianes (Magalhaens) superioris nostri, qui tamen potius subditum quam superiorem agit, ita se facilem et blandum in omnibus se praebet ac prudentiam cum suavitate conjungit ..[1])

Decima quinta Augusti, qua virgineum Deiparae corpus in coelum assumptum est, assumpta est etiam ad meliorem, ut speramus, vitam anima P. Joannis Adami Schall, sub horam a meridie quartam: ad hanc horam minime improvisam, jam multo ante se praeparaverat, omnibus Ecclesiae sacramentis rite mu-

---

[1]) Drei Zeilen durchgestrichen.

nitus: imo inter ipsas Ecclesiae precantis piissimas voces ,Subvenite Angeli Dei' etc., quas in corona domesticorum suspirantium, suspirantes ipsi, jam inchoabamus, votorum compos factus felici plane omine cum maximis praedestinationis signis exspiravit, anno aetatis suae 75. Pridie festi s. Laurentii incoepit decumbere: licet enim jam plus quam a biennio per continuas gravissimi morbi molestias aegerrimam traxerit vitam, imo lentam produxerit mortem, nunquam tamen animosus senex induxit animum, ut per dies aliquot continuos lecto affixus haereret, quare ubi illum jam decumbentem vidimus, sine dubio vicinioris mortis telo et non ipsius invidiae vel vindictae meditantis columnam, contra quos scilicet semper erectus steterat, prostratum esse intelleximus, unde illum ipso die sacris oleis rite inunximus, quibus se ad extremam luctam praepararet. Ab hoc ipso die pituosum illud phlegma sive humor paralyticus, qui continuo ex ore solebat defluere, repente cessavit, vel potius ad interiora se recepit, unde brachia et crura statim intumuerunt et languidissimus stomachus omnem plane cibum respuebat. Videbatur senis omne humidum radicale in viscoso illo phlegmate radices habere, quo nimirum cessante, vita ejus, tanquam oleo absumpto ampas, exstincta est. Mane illius diei, quo mortuus est, diabolus ille, id est calumniator, qui omnes has tragoedias excitavit, libellum supplicem ad Regias fores prostratus porrexerat, in quo inter alios Patrem nostrum Adamum capitalis iterum criminis accusabat. Paucis etiam ante obitum septimanis, ob similes calumnias ad bina iterum tribunalia tribus diversis diebus evocatus est, vectusque in ipso strato suo nudo asseri imposito ac quatuor funibus suspenso, ut scilicet vel hoc modo molestam in tribunali genuflexionem evaderet, et insultantis calumniae insolentiam mitigaret; gravissimos hoc anno dolores passus est, adeo ut subinde alienata a sensibus mente vel saltem compos sui non esset, ac manibus pedibusque contra internum malum luctaretur, subinde per 4 vel 5 dies in sella gestatoria, qua ultimis diebus utebatur, totam domum circumerrabat, imo ad plateum ante fores, nobis insciis, inscius ipse quid vellet vel ageret, deferri voluit, famulis nequidquam contradicentibus: ubi tandem aliquis ex nostris patribus illum admonuit, statim ad se simul et ad cubiculum reversus acquievit. Certe clementissimus deus, dum illum post 40 et amplius annorum labores

in hac vinea perpessos, omnibus plane, quae homini in hac vita solent esse carissima usque adeo privavit ac tot malis afflixit, non vulgaria nobis paternae providentiae et 'praedestinationis ejus indicia reliquit. Fuit P. Joannes Adamus trium imperatorum sinensium mathematicus, praeclaris animi dotibus praeditus, et linguis addiscendis facilis et fidelissima memoria, quam una cum integris sensibus usque ad extremum diem retinuit: promptus manu et in machinis mechanicis producendis in lucem pedetentim et lente festinans potius quam incaute et fervide prosiliens. Incredibile est quot et quantos labores subierit in Mathematica Europea introducenda, libros scripsit tam in Mathematica quam in re Christiana solidae plane doctrinae: templum primum publice aperuit, illius nitorem et ornatum, caeremonias et ritum plane Europeum introduxit et plurimum coluit, in iisque excellere studuit; a concionibus et exhortationibus publicis, quas valde frequentes habebat (nam praeter dies Dominicos et festos quatuor diversa sodalitia singula ad minus semel quovis mense suam exhortationem annexam habebant), quamdiu linguae usum habuit, non abstinuit singulari tum in Christum patientem, tum in Beatam Virginem pietate et propenso tam in defunctos quam in pauperes studio, quibus magna liberalitate succurrebat; non semel miratus sum patientem ejus animum in christianis quibusvis ex quacunque causa passim adventantibus suscipiendis audiendisque, etiam cum aliis gravioribus negotiis esset valde occupatus. Tenerrimi erat cordis et in lachrymas proclivis: nunquam fere audivi illum dicentem publice vel de Christo patiente vel heroicum aliquod sanctorum facinus referentem, quin lachrymis imo lugubri singultu sermonem interrumpentem, atque ita ipsius concione ad lachrymas quoque commotum viderim. In Septimana Sancta, dum in adoratione crucis, quam valde solemniter exponebat, Christianis plurimis eo die concurrentibus, ad aras improperia legeret pene toto tempore lacrymabatur et saepe singultu vocem abrumpente debebat subsistere. Videtur ipse Christus Dominus hanc ejus pietatem remunerari voluisse, dum illum hoc nomine singulariter accusari permiserit, quod Christi patientis mysteria typis expresserit ac Regi sinensicum (?) opus (?) obtulerit, ex quo calumniator ille accusationis capita male truncata desumpsit, quae contra ipsum auctorem singulari cum rabie retorquet. Haec breviter hic et nunc pro debito erga

Patrem meum affectu, non panegyrice sed compendiose duntaxat per praecipua capita currendo dicta, quae R. V. eo etiam animo et oculo, quo a me scripta sunt, dignabitur accipere. Festo decollationis Joannis Baptistae solemni ritu et plus quam 500 Christianorum concursu sepultus est.

Sed quid de breviariis et missalibus in idioma sinicum vertendis. Utinam saltem psalmos et similes prophetarum sermones non secundum litteram de verbo ad verbum sed secundum probati auctoris interpretationem commodam et aptam hisce primis Christianitatis initiis vertere liceret. Caeterum illi labori RR. VV. illic incumbat, quia hic nil spei video.

R. V. servus in Cho

Ferd. Verbiest.

P. Joh. van Meurs, dessen Güte ich die beiden obigen Schriftstücke verdanke, hat mir noch ein drittes übermittelt, nämlich einen genauen gleichzeitigen Lebensabriss des P. Schall. Bei näherem Zusehen fand sich, dass derselbe fast wörtlich von P. Southwell in seiner Bibliotheca Scriptorum S. J. im Jahre 1676 abgedruckt wurde. In jedem Fall ist die Feststellung von Wichtigkeit, dass dieses von P. Southwell abgedruckte Leben von einem durchaus kundigen Zeitgenossen fünf Jahre nach dem Tode des P. Schall verfasst wurde; denn in unserer Vita heißt es bei Erwähnung der Schriften des P. Schall genau: ‚Edidit P. Adamus lingua Sinica 150 libellos . . ex quibus delata sunt in Europam *hoc anno 1571* volumina 14 et oblata S. D. N. Clementi X' — bei Southwell: ‚ex quibus delata sunt *abhinc biennio* in Europam a nostro Prospero Intercetta Procuratore Sinensi volumina 14 in 4. et ab eodem oblata So. D. N. Clementi X die 22. Dec. 1671 quae Sanctitas Sua reponi jussit in Bibliotheca Vaticana'.

Noch ein Weiteres geht aus dieser Vita hervor, nämlich dass der Todestag des P. Schall n i c h t, wie ich früher (Jesuitenfabeln S. 227), gestützt auf die Correcturen Rémusats in den Nouveaux mélanges asiatiques II, 219 annahm, auf den 15. August 1669, sondern auf den bereits von Southwell angegebenen 15. August 1666 fällt. Dies stimmt auch mit den oben abgedruckten Schriftstücken überein.

Exaeten. B. Duhr S. J.

Bonifacius IX. und der Ablass von Schuld und Strafe. Der westfälische Chronist Gobelinus Person (vgl. über ihn oben S. 304) berichtet in seinem Cosmidromius (Ausg. von Jansen, S. 144ff.) von den vielen Ablässen, die von Bonifacius IX. (1387—1404) verliehen wurden; zuerst habe dieser Papst das Jubiläum, das früher nur in Rom gewonnen werden konnte, verschiedenen auswärtigen Städten wie Köln, Magdeburg, Prag, Meißen usw. bewilligt; dann habe er vielen Städten, Dörfern, Kirchen und Klöstern dieselben Ablässe ertheilt, die früher dieser oder jener berühmten Kirche verliehen worden waren und von denen es hieß, es seien Ablässe von Schuld und Strafe:

‚Deinde concessit multis locis Alemanie, quod visitantes certas ecclesias ipsorum locorum consequerentur indulgencias consimiles, que erant quondam concesse tali vel tali loco seu tali vel tali ecclesie, que in ipso privilegio concessionis exprimebatur, de quibus locis vel ecclesiis *fama vulgaris* erat, quod visitantibus ea vel eas concesse essent olim a sede apostolica *indulgencie a poena et a culpa.* Et predicte concessiones indulgenciarum non solum concedebantur in locis insignibus, ymmo in villis non muratis et in monasteriis vel ecclesiis sitis in campis. In omnibus privilegiis concessionum predictarum ponebatur clausula ‚porrigentibus manus adiutrices‘, ita quod videbatur neminem posse huiusmodi indulgencias consequi, nisi ipsis locis vel ecclesiis manum porrigeret offerentem[1]). Et tandem quibusdam locis concedebantur huiusmodi indulgencie bis vel ter in anno, et in singulis locis illi, qui fecerunt sermones ad populum, *indulgencias istas annunciabant indulgencias esse a pena et culpa, quamvis litere concessionis apostolice hoc non continebant*, sed solum remittebant ad alia loca, de quibus iidem sermocinantes, an in eis tales essent indulgencie, informati legitime non fuerunt. Unde *quibusdam locis concedebantur tandem expresse indulgencie a pena et a culpa,* licet quidam summi pontifices absurdum censuisse videntur aliquas indulgencias a pena

---

[1]) In der Jubiläumsbulle für München, vom 1. Februar 1392, wird ausdrücklich erklärt, daſs die Ablaſscommission ‚pauperibus et religiosis personis huiusmodi expensas solvere non valentibus in totum vel in partem remittere valeant‘. Handschriftlich auf der Münchener Staatsbibliothek. Cod. lat. 18647, fol. 93a. Ich muſs jedoch beifügen, daſs mir eine ähnliche Berücksichtigung der Armen in andern Ablaſsbullen Bonifacius' IX. nicht begegnet ist.

et a culpa nominandas, cum a solo Deo culpa deletur, et indulgencia est remissio pene temporalis. Quapropter quidam intelligentes sibi vertebant in dubium, an papa tales indulgencias concessit, vel eciam litere apostolice super talibus de certa sciencia pape fuissent expedite. Sed postea manifeste apparuit omnia predicta tam de graciis beneficialibus quam indulgenciis de certa sciencia pape facta fuisse, quando ea sub bulla revocavit, prout infra patebit. Hic dominus Bonifacius papa tandem tam prodigus indulgenciarum factus est, ut nemini eas petenti negaret, sed absque pecunia super eis literas expedire vel eas consequi impossibile vel difficillimum visum est. Unde quidam concessiones huiusmodi magis decepciones quam indulgenciarum concessiones interpretantes, cum eas intuitu lucri temporalis fieri iudicabant, dicere non timebant: Anima nostra nausiat super cibo isto levissimo‘.

Gobelinus berichtet demnach, es seien einigen Orten ausdrücklich Ablässe von Schuld und Strafe ertheilt worden. Man beachte aber wohl, daſs ihm hierüber keine echte Bulle zu Gesichte gekommen ist, vielmehr bemerkt er, daſs etliche das Vorhandensein solcher Bullen bezweifelten. Bloß auf die Revocationsbulle Bonifacius' IX. stützt sich Gobelinus, um mit Bestimmtheit zu behaupten, daſs der Papst in der That Ablässe von Schuld und Strafe verliehen habe. In der betreffenden Bulle vom 22. December 1402 heißt es nämlich:

‚Item revocamus et annullamus omnes et singulas *indulgentias in quibus continetur ‚a pena et a culpa‘* vel *‚plena indulgentia omnium peccatorum suorum‘* et alias que concesse sunt sub formis indulgentiarum ecclesiarum Urbis anni iubilei vel sancti Sepulchri dominici, s. Michaelis archangeli de Monte Gargano, s. Iacobi de Compostella et s. Marci de Venetiis, s. Marie de Angelis alias in Porciuncula, s. Marie de Collemadio et omnes alias que facte sunt ad instar indulgentiarum quibusvis aliis ecclesiis concessarum‘[1]).

Die Worte: indulgentiae in quibus continetur ‚a pena et a culpa‘ scheinen klar zu beweisen, daſs der Papst in der That Ablässe von Schuld und Strafe ertheilt habe. Nun ist es aber höchst merk-

[1]) Abgedruckt bei E. v. Ottenthal, Regulae cancellariae apostolicae. Die päpstlichen Kanzleiregeln von Johannes XXII. bis Nikolaus V. Innsbruck 1888. S. 76.

würdig, dass unter den zahllosen, bisher veröffentlichten Bullen, in denen Bonifacius IX. vollkommene Ablässe ertheilt, keine einzige meines Wissens die erwähnte Formel enthält. Ich habe wohl über hundert Ablassbullen eingesehen, die Bonifacius IX. bis zu Ende des Jahres 1402 ausgestellt hat; in keiner dieser Bullen kommt der Ausdruck ‚a pena et a culpa' vor. So lange daher eine echte Bulle Bonifacius' IX. mit der betreffenden Formel nicht vorgewiesen werden kann, ist man wohl berechtigt, anzunehmen, dass Bonifacius IX. sich dieser Formel in seinen Ablassbullen überhaupt nicht bedient hat.

Wohl behauptet Brieger[1]): ‚Es hat im 14. und 15. Jahrhundert Päpste gegeben, welche ganz ausdrücklich Ablass von Pein und Schuld ertheilten — und zwar in einem Umfange, dass für die römische Kanzleisprache „Plenarablass" und „Ablass von Strafe und Schuld" zusammenfiel'. Insbesondere soll Bonifacius IX. derartige ‚Schuldablässe' ertheilt haben. Der Leipziger Forscher hat jedoch unterlassen, aus dem 14. und 15. Jahrhundert eine Ablassbulle namhaft zu machen, welche den Ausdruck: ‚Ablass von Strafe und Schuld' enthielte. Dass man am Anfange des 15. Jahrhunderts in gut unterrichteten theologischen Kreisen von solchen Bullen nichts wusste, bezeugt Nikolaus von Dinkelsbühl, ein Zeitgenosse Bonifacius' IX. und eine Zierde der Wiener Universität in den ersten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts. Derselbe erklärt im Commentar zu den Sentenzen, den er an der Universität Wien vorgetragen hat: ‚Diffiniendo dixi: Indulgencia est remissio pene temporalis, ad excludendum remissionem culpe et eterne pene, que non fit per indulgenciam, sed per contricionem et per sacramentum penitencie. Ex quo patet quod indulgencia nunquam est absolucio a pena et a culpa, quia indulgencia non remittit culpam, nec dimittit quamlibet penam, sed tantum temporalem pro peccatis debitam; *nec ecclesia in suis concessionibus unquam utitur tali forma*, ymmo talis modus loquendi de indulgenciis est contrarius forme qua ecclesia utitur; nam ecclesia communiter concedit indulgencias confessis et contritis, et ita presupponit culpam dimissam per sacramentum penitencie et per contricionem internam, et tunc addit indulgencias, ut tollat penam duntaxat temporalem'[2]).

[1]) Brieger, Das Wesen des Ablasses am Ausgange des Mittelalters. Leipzig 1897. S. 41.

[2]) Handschriftlich auf der Münchener Staatsbibliothek. Cod. lat. 18351 fol. 51b.

Geht aber aus der oben angeführten Revocationsbulle vom Jahre 1402 nicht klar genug hervor, daſs Bonifacius IX. Ablaſsbullen mit der Formel ‚a pena et a culpa‘ erlassen habe? Nein! die Worte: ‚indulgentiae in quibus continetur a poena et a culpa‘ lassen noch eine andere Erklärung zu; sie können bedeuten: Wir widerrufen alle Ablässe, die von Strafe und Schuld genannt werden. In diesem Sinne hat auch Martin V. einige Jahre später auf dem Constanzer Concil erklärt, daſs er ‚indulgentias, *quae dicuntur de poena et culpa sive de plena remissione*[1]) concessis locis, item omnes concessas ad instar alterius indulgentiae revocat et annullat‘. Damals war es nämlich Sitte, den vollkommenen Straferlaſs einen Ablaſs von Schuld und Strafe zu nennen. Ich habe bereits früher in dieser Zeitschrift (1899, S. 743 ff.) mehrere Zeugen dafür angeführt. Auch Gobelinus berichtet ja, daſs man auf den Kanzeln die vom Papste ertheilten Ablässe als Ablässe von Schuld und Strafe ankündigte, obschon ein derartiger Ausdruck in den päpstlichen Bullen nicht zu lesen war. Nach diesem damals üblichen Sprachgebrauch richtete sich Bonifacius IX. in seiner Revocationsbulle; ausdrücklich bemerkt er, daſs der Ablaſs von Schuld und Strafe und der vollkommene Ablaſs aller Sünden dasselbe bedeuten.

Was aber Bonifacius IX. unter dem vollkommenen Ablaſs aller Sünden verstanden hat, ergibt sich aus einer Kreuzzugsbulle vom Jahre 1394. Der Papst erklärt zunächst in dieser Bulle, im engsten Anschlusse an die Constitution *Unigenitus* von Clemens VI., Christus habe seinen Stellvertretern auf Erden, den Nachfolgern des hl. Petrus, den Kirchenschatz anvertraut, ‚fidelibus salubriter dispensandum, et *nunc pro totali, nunc pro partiali remissione pene temporalis, pro peccatis debite*, tam generaliter quam specialiter, prout cum Deo expedire cognoscerent, *vere penitentibus et confessis* misericorditer applicandum‘. Aus diesem Schatz der Kirche ertheilt dann der Papst den Gläubigen ‚vere penitentibus et confessis‘, welche am Kreuzzuge sich betheiligen, ‚illam plenissimam veniam et remissionem peccatorum que per sedem apostolicam consuevit concedi proficiscentibus in subsidium terre sancte‘[2]). Der Papst hat demnach unter plenissima remissio peccatorum nichts anderes als einen voll-

---

[1]) *Harduin*, Acta Conciliorum. Parisiis 1714. VIII, 883.

[2]) Monumenta Vaticana Hungariae. Series I. Tom. III. Budapest 1888, p. 269 sqq.

kommenen Erlass der für die Sünden geschuldeten Strafen verstanden; und in diesem Sinne ist auch der Ausdruck: Ablass von Strafe und Schuld, in der Revocationsbulle zu verstehen.

Dass der Papst den damaligen üblichen Ausdruck in seine Bulle aufgenommen habe, darf umso weniger wundernehmen, als zu jener Zeit hervorragende Theologen und Canonisten denselben Ausdruck unbedenklich gebrauchten. Schon in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts hatte der berühmte Canonist Johann Andreä in seiner Glosse zu den Clementinen bezüglich der Worte a pena et a culpa erklärt: ‚Ista est illa plenissima peccatorum remissio que conceditur cruce signatis pro subsidio ultramarino . . que datur etiam in anno centenario'. Zu dieser Glosse bemerkt einer der hervorragendsten Canonisten des 15. Jahrhunderts, Johann von Anagni († 1457): ‚Illam sequuntur ibi omnes scribentes'[1]). Derselbe Canonist, dem der Jubiläumsablass als ‚universalis remissio' gilt, ‚per quam omnis satisfactio remittitur', sagt von dem vollkommenen Ablass, der für die Kreuzzüge verliehen wurde: ‚ista plena remissio peccatorum *vulgariter dicitur a culpa et pena*'[2]).

Wohl wurde dieser Ausdruck von nicht wenigen Theologen als ungenau getadelt; andere dagegen, obschon sie die Formel für unpassend hielten, meinten doch, man könne dieselbe in einem guten Sinne verstehen. Das Wort a culpa, sagten sie, bezieht sich auf die Absolutionsvollmachten, die den Beichtvätern vom Papste in der Ablassbulle verliehen werden. Solche Vollmachten ertheilt in der That Bonifacius IX. gewöhnlich in den Bullen, in denen er einen vollkommenen Ablass gewährt; und man beachte wohl, welcher Formel er sich dabei bedient. Zuerst verheißt er omnibus vere poenitentibus et confessis einen vollkommenen Ablass; dann fügt er noch hinzu: ‚Et nihilominus ut Christifideles conscientiae pacem et animarum salutem Deo propitio consequantur, ac *indulgentiae huiusmodi melius participes esse possint*, werden eine gewisse Anzahl von Beichtvätern bevollmächtigt, die Gläubigen, über welche sie sonst keine Jurisdiction hatten, nach reumüthiger Beichte von ihren Sünden, eventuell auch von den

[1]) Tractatus de iubileo, vorgetragen 1450, in Lectura aurea Ioannis de Anania super quinto Decretalium. Pars II. Bononiae 1479, nach dem Titulus de crimine falsi abgedruckt.

[2]) Lectura super quinto Decretalium. Pars I, in cap. *ad liberandam*.

Reservatfällen, einige ausgenommen, loszusprechen[1]). Schon diese Formel, die in zahllosen Ablassbullen Bonifacius' IX. wiederkehrt: Ut Christifideles indulgentiae huiusmodi melius participes esse possint, hätte einige neuere Forscher belehren können, dass der Papst den Plenarablass keineswegs als Schuldverlass aufgefasst wissen wollte[2]).

Etliche behaupten, Bonifacius IX. habe die von ihm ertheilten Plenarablässe widerrufen, ‚um sie neu mit neuem Gewinn verkaufen zu können‘[3]). Gobelinus macht ihm diesen Vorwurf nicht. Er sagt allerdings, dass Bonifacius nach Erlass der Revocationsbulle wieder neue gracias um Geld bewilligt habe (S. 152). In diesen ‚Gnaden‘ sind aber die Ablässe nicht nothwendigerweise mit einbegriffen; hat doch Gobelinus kurz vorher (S. 144) zwischen graciae und indulgenciae ausdrücklich unterschieden. Beachtung verdient der Umstand, dass aus der Zeit nach dem 22. December 1402 Bewilligungen von Plenarablässen für Kirchen und Klöster nicht mehr namhaft gemacht werden. Im Bullarium ordinis Praedicatorum II, 451 wird noch unterm 12. November 1402 der Portiunculaablass der Dominicanerkirche in Breslau verliehen; nach 1402 finden sich keine solche Bewilligungen mehr. Auch in den Monumenta Vaticana Hungariae hören mit dem Jahre 1402 die früher so zahlreichen Ablassbewilligungen für Kirchen und Klöster auf. Hieraus scheint man schließen zu dürfen, dass Bonifacius IX. nach Erlass der Revocationsbulle bezüglich der Ablässe nicht wieder in den alten Fehler zurückgefallen ist.

München. N. Paulus.

‚Altchristliche Apologetik im Neuen Testament‘ betitelt Lic. Paul Wernle in Basel einen Artikel in der ersten Nummer der neuen ‚Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Ur-

---

[1]) Vgl. Monumenta Vaticana Hungariae. Series I. Tom. IV, p. 172 201 223 242 252 262 273 und passim. Bullarium ordinis Praedicatorum. Tom II. Romae 1730, p. 359 389 390 391 392 usw.

[2]) Brieger 47 schreibt über die von Bonifacius ertheilten Plenarablässe: ‚Das sind, man kann nicht daran zweifeln, alle mit einander „Ablässe von Schuld und Strafe“ oder, wie ich der Kürze wegen sagen will, „Schuldablässe“ gewesen‘.

[3]) So Brieger 47, der sich hiefür auf einige mittelalterliche Autoren beruft.

christenthums‘ (I. 1900, S. 42—65). Eine kurze Beleuchtung desselben dürfte nicht ganz unnütz sein.

‚Dass der grossartige Versuch Ch. F. Baurs, in den ältesten urchristlichen Parteikämpfen die Motive für Entstehung und Umbildung unserer vier Evangelien zu finden, vollständig gescheitert ist, bedarf heute nicht mehr des Beweises‘. Also hebt der Baseler Licentiatus an. Seitdem der Altmeister Harnack die ruhelose und irrthumsvolle Zerstörungsarbeit der ganzen Tübinger Schule als ‚principielle Tendenzkritik‘ verurtheilt hat (Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius II, 1 S. IX), bedarf diese Thatsache allerdings keines Beweises mehr. Auch die sich noch etwas naiv äußernde Verwunderung über den schon gleich im ersten Jahrhundert ‚— freilich so viel bälder, als man früher glaubte — werdenden Katholicismus‘ kann nach den Lehren des Berliner Meisters nicht allzu groß mehr sein.

Als festen Ausgangspunkt für seine weiteren Untersuchungen über ‚die Motive, aus denen die Evangelienbildung von Marcus bis zu Johannes hervorgieng‘, nimmt unser Auctor die ‚erfreuliche Übereinstimmung‘, die ‚heute darüber herrscht, dass unsere Evangelien nicht als historische Werke im modernen Sinn entstanden sind, dass der Glaube, die Begeisterung, die Freude an Jesus die Schreiber bewegte‘ — ‚pneumatischer Enthusiasmus‘ hatte früher einer in Berlin gesagt. ‚Selbstverständlich wollen sie Wahrheit erzählen, aber im Glauben ergriffene und zur Erweckung des Glaubens bestimmte Wahrheit‘ (S. 42).

Zwei Bemerkungen drängen sich hier auf. Nach bewährten Mustern glaubt der Verfasser eben durch die ‚erfreuliche Übereinstimmung‘ jedes Beweises für das Eine ‚Sichere, von dem diese Untersuchung ausgeht‘, überhoben zu sein, obwohl er diese Übereinstimmung nur durch souveräne Verachtung auch des lautesten, von vielen Seiten sich erhebenden Widerspruchs constatieren kann. Schon dadurch geräth das sichere Fundament des ganzen Baues gar bedenklich ins Wanken. Über die unlösbaren Räthsel, die es vollends zum Falle bringen, setzt sich der Verfasser nach den gleichen Vorbildern mit staunenswerter Leichtigkeit und Genügsamkeit hinweg. Man sollte doch wirklich meinen, es würde diesen Herren einige Mühe machen, den historischen Charakter unserer Evangelien zu leugnen und doch ihre Abfassungszeit in die unmittelbarste Nähe der erzählten Thatsachen zu rücken. Schon Harnack konnte jenem ‚holländischen Theologen‘ (vielleicht W. C. van Manen oder doch einer aus dessen Schule?), welcher ihm bemerkt hatte: ‚wer den Rahmen, in welchem die Tradition die altchristlichen Urkunden angesetzt hat, anerkennt,

verzichtet darauf, eine natürliche Geschichte des Urchristenthums zu zeichnen, und ist gezwungen, an eine supranaturale zu glauben', nur die äußerst schwache Ausflucht entgegenhalten: 'Warum sollen 30—40 Jahre nicht ausgereicht haben, um den geschichtlichen Niederschlag inbezug auf die Worte und Thaten Jesu zu erzeugen, den wir in den synoptischen Evangelien finden?' (aaO. S. X). Aber Wernle hat nicht einmal mehr 30—40 Jahre für die Erzeugung dieses 'geschichtlichen Niederschlags' zur Verfügnng — zugleich wieder ein neues Zeichen der fortgesetzten 'rückläufigen Bewegung zur Tradition'! —: während Harnack das Marcusevangelium als 'wahrscheinlich von 65—70' geschrieben ansetzte, Matthäus 'wahrscheinlich 70—75 (außer einigen späteren Zusätzen)' und um 78—93 Evangelium und Apostelgeschichte des hl. Lukas, läßt Wernle den hl. Marcus schon 'wenige Jahrzehnte', also doch mindestens 20—30 Jahre, vor Matthäus und Lukas sein Evangelium abfassen (S. 46), während auch diese beiden letzten Synoptiker schon geraume Zeit vor dem 'um die erste Jarhundertwende' schreibenden Johannes ihre Werke vollendet hatten (S. 52). Leider verräth er mit keiner Silbe, wie er sich die Bildung des geschichtlichen Niederschlags in dem bis auf weniger als ein Menschenalter zusammengeschrumpften Zeitraum zwischen dem Tode Jesu und der Abfassung des ersten Evangeliums vorstellt. Vielleicht sieht er sich aber gerade wegen der Schwierigkeit dieser Vorstellung zu dem Geständnis gedrängt, dass wenigstens bei Marcus 'Geschichte dichten und Geschichte zu einem Zweck erzählen, zweierlei sind', während 'freilich für die späteren Evangelisten diese Unterscheidung problematischer wird'! (S. 44.)

Darin liegt dann zugleich das zweite Bemerkenswerte schon angedeutet. Nach den Ausführungen des Herrn Lic. theol. ist es nämlich mit der ganzen Ehrlichkeit und vollen Wahrheitsliebe der Evangelisten doch gar wohl verträglich, dass sie die Geschichte, die sie als eine Kette von thatsächlichen Ereignissen uns erzählen, doch zum großen Theil eigens für ihre apologetischen Zwecke erdichtet haben. 'Man sieht den Evangelisten (Matthäus) bereits bestimmten Anklagen und Vorwürfen der Juden gegen Jesus Rechnung tragen durch freie Umgestaltung der Geschichte' (S. 48). 'Das Bedürfnis, für Heiden und Heidenchristen zu schreiben, hat den Lukas zu gewaltsameren, tiefergreifenden Änderungen geführt' (S. 49). 'Im übrigen wird, ähnlich wie bei Matthäus, die Gestalt Jesu im Verlauf ihres Wirkens (von Lukas) gegen alle Vorwürfe der Schwachheit und Unwissenheit geschützt durch Correctur der Marcuserzählung' bei der 'die Leidensgeschichte Jesu am meisten

der Correctur bedürftig erscheint' (S. 50 f.) Bei den Auferstehungsgeschichten (Luk. 24, 36 ff.) ‚soll der Verdacht, es handle sich um ein Phantasma der Jünger, niedergeworfen werden durch die hierzu erfundene massive demonstratio ad oculos' (S. 51).

Noch schlimmer kommt Johannes weg. Zum großen Theil hört bei ihm ‚überhaupt die Bearbeitung gegebener Stoffe auf und beginnt das Reich freier apologetischer Schöpfungen. Denn siegreich lassen sich in der That die neuen Ideen bloß durchführen an einem für sie geschaffenen Stoff von Geschichten und Reden' (S. 59). Deshalb führt er den Wunderbeweis hauptsächlich durch seine eigenen ‚Neuschöpfungen': Verwandlung des Wassers, Heilung des Lahmen und des Blindgeborenen, Auferweckung des Lazarus, lauter Neuschöpfungen, obwohl ‚der Autor ganz wohl weiß, dass er damit die besseren Kreise, für die er schreibt eher abschreckt, als gewinnt' (ebd.). Aber ‚für Jesus sind die Wunder Allegorien und Symbole geistiger Wahrheiten . . Als Erziehungsmittel des Logos allein haben sie ihre Bedeutung im Evangelium' (S. 60). Johannes soll ‚sich selbst des Neuen, Schöpferischen in diesem neuen Christusbilde wohl bewusst sein' (S. 61), kann aber bei der Zeichnung desselben ‚von einem gewissen Versteckspiel nicht freigesprochen' werden, da er zur äußeren Stütze seiner neuen Theorie ‚die Gestalt des Lieblingsjüngers eingeführt hat', wobei er am kühnsten im Anhang (K. 21) ‚den großen Ungenannten selbst erst durch eine ungenannte Autorität empfehlen läßt' (S. 62).

Was bleibt denn da von Wahrheit und Wahrheitsliebe noch übrig so wird man sich erstaunt fragen, wenn Erdichtung, massive Erfindung, freieste Schöpfung, kühnstes Versteckspiel sich damit ruhig vertragen soll, wenn ‚keine Autorität, kein „Heiliges" der Umbildung entgegensteht', wenn allein ‚die Erbaulichkeit, d. h. die apologetische Brauchbarkeit das Maß des Glaubwürdigen war', wenn ‚das ganze Bild Jesu sich nach den Bedürfnissen der jeweiligen Gegenwart zu richten hatte', wenn ‚ein Evangelist den andern auf der gefährlichen Bahn überbot'? (S. 52.)

Der leitende Gedanke, der alle Evangelisten auf dieser ‚gefährlichen Bahn' beseelte, ist nach W. das Bestreben, Christus und das Christenthum gegen die Verdächtigungen und Angriffe seitens der Juden (Matthäus) und Heiden (Marcus, Lukas und Johannes) zu vertheidigen. Das nennt er die alles beherrschende ‚altchristliche Apologetik im Neuen Testament'. Die angeführten Proben dürften zur Kennzeichnung seiner alles zerstörenden Kritik vollauf genügen, und wir können es uns ersparen, auf seine Ausführungen näher einzugehen. Nach Gründen und

Beweisen würden wir uns doch ganz vergebens umsehen, da es dem Schreiber ‚nur auf eine Zusammenfassung und kräftigere Betonung des einen Hauptgedankens ankam‘ (S. 65), und diesen kräftigeren Ton findet er am besten in kraftvollen, aber bodenlos oberflächlichen Behauptungen. So versteigt sich W., um nur ein Beispiel anzuführen zur Begründung eines künstlich von ihm construierten Gegensatzes zwischen Johannes und den Synoptikern, zu den Sätzen über unser viertes Evangelium: ‚Bei Seite gelegt ist alles Jüdische: Messias, Reich Gottes &c.‘ (S. 53) und ‚von Zöllnern, Sündern kein Wort mehr; nirgends tritt Jesus (bei Johannes) sündenvergebend auf,‘ weil Johannes die lukanische Idee des Sünderheilandes in apologetischem Interesse bekämpfen will (S. 58): und doch ist es gerade Johannes, der gleich im ersten Capitel dem Andreas die Worte in den Mund legt: εὑρήκαμεν τὸν Μεσσίαν (Joh. 1, 41), der Christus selbst der Samaritanerin auf ihr Bekenntnis: οἶδα ὅτι Μεσσίας ἔρχεται, antworten läſst: ἐγώ εἰμι, ὁ λαλῶν σοι (Joh. 4, 25 f.), der denselben Christus dem Nicodemus gegenüber so nachdrücklich und wiederholt von der βασιλεία τοῦ θεοῦ reden läſst (Joh. 3, 3. 5); gerade bei Johannes lesen wir auch gleich im ersten Capitel ‚das Täuferwort vom sündentilgenden Gotteslamm‘, welches uns ankündigt, daſs ‚Jesus der Welt die Sündenvergebung verschafft‘ wie unser Licentiatus wenige Seiten zuvor mit gleicher Emphase betont hat (S. 54), und wenn die Geschichte der Ehebrecherin (Joh. 8, 1—11) dem Kritiker nicht genugsam verbürgt erscheint, so bleibt ihm doch die Samaritanerin (Joh. 4, 5 ff.) und der 38jährige Kranke (Joh. 5, 14), und so mancher andere Zug, um auch bei Johannes den ‚Sünderheiland‘ des Lukas wieder zu finden. Wenn aber unser Baseler Theologus bei diesem freundlichen, tröstenden Heilandsbild, bei diesem Helfer und Retter der Armen und Sünder ‚beinahe an das zeitgenössische Ideal eines cynischen Philosophen erinnert wird‘ (S. 50), so mag er sich selber mit solchen Geschmacklosigkeiten abfinden.

Überaus traurig muſs es uns aber berühren, daſs bei all diesen Erörterungen über die Evangelien, wie über das Wesen des Christenthums, ein Hauptbestreben den heutigen Kritikern die Feder führt: Leugnung der Gottheit Christi und des göttlichen Charakters des Christenthums. So glauben diese modernen Titanen endlich ‚die große Frage‘ unserer Zeit entschieden, wie derselbe Wernle in der deutschen Litteraturzeitung sich ausdrückt (XXI. 1900, 2391), ‚ob das Heidenthum, dem der Glaube an den Gott Jesus entstammt, ewig über das Evangelium

herrschen soll.' Sie vergessen leider, dass sie dabei selber wieder ins Heidenthum zurücksinken.

Leop. Fonck S. J.

Zur Geschichte des Angelus-Läutens hat die zuverlässigen Nachrichten zuerst Mabillon in seinen Heiligen-Acten des Benedictinerordens, 5. Jahrhundert, Vorrede §. 122 zusammengestellt. Für die Sitte des Angelus-Läutens am Abend beruft er sich auf die Verordnungen Johannes' XXII. (Raynald ad a. 1318 n. 58, 1327 n. 54) und das Concil von Sens 1346 (d. h. auf das Concil von Paris 1347, Mansi 26, 23). Das Morgengeläut zum Ave Maria findet er zuerst in den Verordnungen der Synode von Lavaur 1368 (c. 127, Mansi l. c. pag. 541), das Mittagsläuten zu Ehren der seligsten Jungfrau belegt er durch eine Verordnung des Karthäuserpriors Franciscus de Puteo aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts als das älteste ihm bekannte Zeugnis. Dies von Mabillon entworfene Bild wurde für Frankreich vervollständigt durch den vierten Band des Thesaurus novus anecdotorum von Martène und Durand, in welchem bezügliche Synodalvorschriften für die Diöcesen Tréguier, Béziers, Nantes zum Abdruck kamen (l. c. pag. 660. 962. 1107). Für Deutschland bot die Conciliensammlung von Hartzheim eine Reihe von Notizen, welche Binterim in seinen Denkwürdigkeiten (Bd. VII, I, S. 132 ff.) gesammelt hat. Aus diesem schon ziemlich reichen und der Vermehrung ohne Zweifel noch fähigen Material eine Geschichte des Ave-Läutens zusammenzustellen, überlassen wir einer andern berufenern Hand. Wir möchten hier nur auf einige leicht übersehbare Arbeiten und Stellen hinweisen und so einen kleinen Beitrag zu einer eingehenden Behandlung liefern.

1. Über Alter und Verbreitung des Abendläutens in Italien hat vor kurzem ein italienischer Dante-Forscher, F. Novati, eine Untersuchung angestellt und dabei auf einige weniger bekannte Stellen aufmerksam gemacht (Reale Instituto di Scienze e Lettere. Rendiconti. Ser. II. vol. 31. Milano 1898).

Novati stellt sich die Frage, ob in den Versen Dantes Purg. VIII, 1—6, wohl auf das Angelus-Läuten angespielt sei, da ja dort die Abendstunde als jene bezeichnet werde,

wo den neuen Wandrer überschleichet
Das Heimweh, tönt Geläut von weitem her,
Das gleichsam weint, indem der Tag erbleichet.

Manche haben hier die Ave-Glocke erwähnt gefunden, aber man wird Novati leicht zugeben, dass die Worte Dantes († 1321) zu dieser Annahme nicht zwingen; er kann geradesogut an das Glockenzeichen gedacht haben, durch welches man im Mittelalter das Ende des bürgerlichen Tages zu bezeichnen pflegte, oder auch an das Läuten, welches die letzte der kirchlichen Tagzeiten, die Complet, ankündigte. Die Erklärung im letztern Sinne wird sogar die einzig mögliche sein, weil zu Dantes Zeit das Ave-Läuten in Italien noch nicht allgemeine Sitte gewesen sein kann.

Nicht besser steht es mit den andern Zeugnissen, welche man für das Bestehen der Ave-Glocke vor 1318 anführt. Die Behauptungen, Urban II. habe 1095 oder gar das Concil von Lisieux 1055 habe das Angelus-Läuten empfohlen, Gregor IX. das Mittagsläuten eingeführt, können wir mit Mabillon auf sich beruhen lassen, da sie durch nichts belegt sind. Ob der hl. Bonaventura für den Franciscaner-Orden die Abendglocke angeordnet habe, müssen wir andern zur Untersuchung überlassen und dürfen es, da es sich dabei höchstens um den Gebrauch eines einzelnen Ordens handeln kann. Aber auch wenn Tiraboschi für das Mailänder Gebiet schon am Schlusse des 13. Jahrhunderts das Ave-Läuten behauptet, da es in der Grabschrift des Fra Bonesin della Riva von ihm heiße: qui primo fecit pulsari campanas ad Ave Maria (Veterum Humiliatorum monumenta, Mediolani 1766. Vol. I. diss. 6 pars 3 XXVI pag. 299), so beweist das nunmehr aufgefundene Testament vom Jahre 1313, dass della Riva etwa 20 Jahre später gestorben ist, als Tiraboschi annahm. Somit scheint vor 1318 kein sicheres Zeugnis bekannt zu sein, außer jenem, welches das päpstliche Schreiben von 1318 selbst (oder Raynald bei Gelegenheit desselben) bietet, dass nämlich der Gebrauch, dem Johannes XXII. allgemeine Verbreitung zu geben wünscht, in der Kirche von Saintes schon bestehe. Trotzdem ist in Italien jedenfalls sehr bald nach 1318 die Sitte der Ave-Glocke aufgekommen. Die Grabschrift des Fra Bonesin bietet immerhin noch einen sehr frühen und vielleicht den ältesten Beleg dafür. Johannes' XXII. Schreiben von 1327 ist an den Vicarius Urbis gerichtet, will also auch für Rom den fraglichen Gebrauch anregen; dass man der Anregung folgte, scheint kaum zu bezweifeln. Auf eine andere, bisher noch nicht berücksichtigte Stelle macht Novati (l. c. pag. 381) aufmerksam. Sie findet sich in der Schrift De laudibus Papiae cap. 14, welche, wie G. Bosisio in Gazzetta Provinciale di Pavia vom 27. Januar 1857 bewiesen habe, um 1330 in Avignon von dem

Pavesen Giovanni Mangano, Canonicus von Valence und Advocat an der römischen Curie verfasst worden sei. Die Stelle lautet: Omni sero post signum salutationis Virginis Mariae, mediante aliquo intervallo, [Paviae] pulsatur campana, quae dicitur Bibitorum, eo quod prohibeat ulterius bibere in tabernis, aut apertas esse tabernas. Post aliud intervallum pulsatur Scilla ('Schelle') per longum spatium, prohibens incessum per urbem. In aurora vero pulsatur septem ictibus alia campana, dans licentiam exeundi. Praeter autem quotidianum illud signum, quod fit in sero ad salutandam Virginem gloriosam, institutum est aliud *nuper* in *mane* fieri paulo post signum aurorae ad eandem salutem reiterandam, *sicuti in locis pluribus observatur* (Muratori, Scriptores XI, 29). Ist die Datierung der Schrift de laudibus Papiae richtig, so wäre die angeführte Stelle sehr wichtig. Sie bildete das älteste Zeugnis für das Gebetsläuten am Morgen des Tages, und sie würde, da der Verfasser jenseits der Alpen in Frankreich schrieb, vielleicht nicht nur für Italien die Sitte des Läutens bei Tagesanbruch beweisen. Einige andere, wenig verwertete Notizen bieten die mittelalterlichen Ordnungen und Statuten der Städte Italiens. So enthalten die Statuten der Cleriker für Piacenza vom Jahre 1337 die Verordnung, dass post sonum Ave Maria keine Mannsperson in einem Frauenconvent sich noch aufhalten darf. Ebendaselbst wird in andern Statuten des 14. Jahrhunderts das Geläut circa horam completorii zu Ehren der seligsten Jungfrau unterschieden von der bürgerlichen Sitte der Abendglocke in prima hora noctis hora consueta.

Welche Bewandtnis es mit der zuletzt erwähnten campana serale hatte, setzt anhangsweise zu Novatis Arbeit E. Lattes (l. c. pag. 392 bis 395) auseinander. Es war diese Abendglocke im rein bürgerlichen Sinne ein Signal, meist in dreimaligem, seltener in zwei- oder einmaligem Läuten bestehend, nach welchem vor dem Gesetz die Nacht begann und die gesetzliche Nachtordnung in Kraft trat. Man durfte dann nicht mehr in der Stadt umherschweifen, außer im Nothfall und nur mit Licht versehen. Es war dann verboten, Laute oder Viola auf der Straße zu spielen. Die Wirte mussten aufhören, Wein zu verkaufen und die Gäste entlassen. Diese Verpflichtung begann schon beim ersten Glockenzeichen (in Pisa beim zweiten), damit die Trinker noch die genügende Zeit hätten, nach Hause zu gehen. Die Namen 'Wirtsglocke', campana de' tavernai, und 'Trinkerglocke' campana bibitorum bedürfen danach keiner Erklärung. Ersterer findet sich in den

Statuten von Vercelli, Asti, Casale, Pavia, letzterer war in Pavia gebräuchlich. In Florenz, wo nur ein einmaliges abendliches Glockenzeichen stattfand, kannte man den Namen campana pro poena duplicanda, weil hier wie in Florenz nach dem Ertönen der Glocke auf jedem Vergehen doppelte Strafe stand. Der Name ‚Nachtwächterglocke‘ (dei custodi, della guardia) erklärt sich von selbst. Nach dem Ertönen der Abendglocke war es übrigens auch von selbst gerathen, nicht mehr öffentlich sich sehen zu lassen, denn in Bologna, Siena, Pisa, Pistoja &c. war es von diesem Augenblick an erlaubt, Wasser auf die Straße zu schütten und die Gefahr eines Sturzbades lag somit nahe. Merkwürdiger Weise ist von einer Pflicht, beim Ertönen der Abendglocke das Feuer zu decken, in Italien nur in den Verordnungen für Vigevano (14. Jahrh.) die Rede, während in Frankreich diese Pflicht so betont wurde, dass die Zeit der Abendglocke einfach ignitegium oder couvre-feu genannt wurde. Den Namen ‚Wirtsglocke‘, cloche du vigneron, kannte man jedoch auch in französischen Gegenden; ein anderer, zB. in Marseille gebräuchlicher Name lautete campana salvaterra. Auch in Deutschland war der Ausdruck Feuerglocke üblich. Eine 1329 zu Passau gemachte Stiftung will, dass ‚alle Nacht vor der Feuerglocke Ave Maria gechlenkt werde‘ (Regesta Boica 6, 278. Verhandlungen des histor. Vereins für Niederbayern 27 [1891] 33). In Spanien wurde das Glockenzeichen nach Einbruch der Dunkelheit ‚Diebszeichen‘ genannt. Ein Actenstück vom 29. Juni 1317 endet mit den Worten: quae fuerunt lecta in domibus b. Dominici praedicti Ordinis Valentiae ante pulsationem cymbali, quod vocatur *lo Seny del Ladre* hora iam obscura (s. Man. Mar. Ribera, Centuria primera del real y militar Instituto de la inclita religio de N. S. de la Merced. Barcelona 1726 p. 337).

Was den Zeitpunkt angeht, in welchem die Abendglocke eingeführt wurde, so äußert sich darüber unser Gewährsmann in folgender Weise (pag. 392): ‚Die frühesten Spuren, welche ich bis jetzt von der so verbreiteten Sitte des abendlichen Läutens entdeckt habe, finden sich in Pinerolo 1220 und Padua (vor 1236); für Vercelli kann man annehmen, dass der Gebrauch um 1241 noch nicht bestand, weil den Wirten dort vorgeschrieben wird, ‚ad vesperas‘ mit dem Verkauf des Weines aufzuhören, während sonst in allen Gemeinwesen dies die erste Wirkung des Ertönens der Glocke war. In Bologna scheint die Sitte um 1260—61 begonnen zu haben, weil die fast jährlich erneuten Auflagen der Statuten davon vor diesem Jahr nicht reden; das Capitel,

welches das Läuten der Glocke am Morgen anordnet, findet sich zuerst in der Reform von 1260 und eine Verordnung des Podestà von 1261 spielt auf die Abendglocke an. In Mailand ist davon wie von einem schon bestehenden Gebrauch in den Straforduungen von 1272 die Rede‘.

Das eben erwähnte Glockenzeichen am Morgen war üblich in Bologna, Siena, Lucca, Casale, Brescia, Pisa, Piacenza, Pavia. In Piacenza und vielleicht in Pavia läutete man am Morgen zweimal, für das Ave Maria und für den legalen Anfang des Tages.

2. Der Bischof von Béziers, Wilhelm von Monte Gaudio, kennt im Jahre 1437 nur ein zweimaliges Ave-Läuten jeden Tag (Martène et Durand l. c. pag. 667), ja auch der hl. Antonin spricht in seinem großen theologischen Werk (Pars IV tit. 15 cap. 24 §. 3) nur von dem dreifachen Zeichen, das zweimal im Tag gegeben wird, morgens und abends, obschon er in seiner Chronik (Pars III. tit. 22 cap. 14) von Calixt III. berichtet, er habe das Glockengeläut zur Mittagszeit angeordnet (s. Raynald ad a. 1456 n. 18 sqq.). In der That ist das Angelus-Läuten am Mittag erst ziemlich spät eingeführt worden, und es hatte ursprünglich keine unmittelbare Beziehung auf die Verehrung der seligsten Jungfrau. Ursprünglich war es nur für den Freitag vorgeschrieben und zwar zur Verehrung des Leidens Christi, in welchem Sinn zB. das Concil von Olmütz 1413 und das von Mainz 1423 das Mittagsläuten einführen (Hartzheim Conc. 5, 41. 209). Merkwürdig ist, dass nicht nur die oben genannten Statuten des Karthäuserpriors de Puteo das Läuten am Mittag ex ordinatione apostolica geschehen lassen und von einem päpstlichen Ablass für das Gebet bei demselben reden, was man vielleicht auf Alexanders VI. bekannte Verfügung (Raynald 1500 n. 4) zurückführen kann. Schon ein bisher wenig berücksichtigter Erlass des Bischofs Albert von Minden vom 19. März 1469 spricht in ähnlichen Wendungen: sane pridem ad populi christiani devotionem, animarum salutem et peccatorum remissionem in nostra Mindensi ac aliis ecclesiis et locis piis auctoritate apostolica laudabiliter extitit institutum, ut singulis diebus Veneris sive feriis sextis in meridie magna compulsetur campana et populus fidelis sub pulsu huiusmodi flexis genibus in passionis D. N. Jesu Christi reverentiam et memoriam tres dicat dominicas orationes et totidem angelicas salutationes nonnullis indulgentiis devote dicentibus dicta auctoritate concessis (bei St. Al. Würdtwein, Nova subsidia diplom. 12. Heidelberg 1789 n. 164 pag. 344).

3. In den uns bekannten Ausführungen über etwaige Spuren des Ave-Läutens vor dem Jahre 1318 wird überall ein Zeugnis beiseite gelassen, das für eine weitere Verbreitung der erwähnten Sitte vor dem Schreiben Johannes' XXII. zu sprechen scheint und jedenfalls mehr der Erläuterung und Aufklärung bedarf, als die Behauptungen von Urban II. als Urheber unseres frommen Gebrauches. Der fragliche Text stammt aus Ungarn und wird von den älteren ungarischen Autoren Pray und Fejér dem Jahre 1309, von F. Knauz, dem Herausgeber der Monumenta Ecclesiae Strigoniensis II (Gran 1882) 574 s. dem Jahre 1307 zugewiesen. Der Wortlaut ist folgender (vgl. Knauz pag. 572): Cum honor b. Virgini, genitrici D. N. Jesu Christi impensus vel impendendus, eidem D. N. Jesu Christo et toti coelesti curiae impendi nullatenus ambigatur, de consilio rev. patrum et dominorum episcoporum, collegarum nostrorum, et aliorum praelatorum statuimus et ordinamus, sicut in plurimis locis a fidelibus Christi hoc firmiter observatur, ut quolibet die de sero, cum iam dies inclinari coeperit, quivis praelatus cuiuscunque dignitatis aut status, saecularis vel regularis, et universi ecclesiarum parochialium sacerdotes ad instar tintinnabuli campanam sonari faciant, quo signo audito, universi Christi fideles ad honorem b. Virginis ter dicant Ave Maria, ut sic suorum remissionem mereantur accipere peccatorum; nos enim et quilibet coepiscoporum nostro in praesenti concilio congregatorum singuli nostrum singulas decem dierum indulgentias, de omnipotentis dei misericordia confisi, omnibus hoc ad laudem genitricis dei facientibus duximus concedendas. Die Übereinstimmung mit dem Breve Johannes' XXII. vom Jahre 1318 ist so groß, daſs man eine Abhängigkeit mit Recht anzunehmen scheint, doch wagen wir es nicht, uns näher in die Frage einzulassen.

4. Binterim, der so fleißig die auf Deutschland bezüglichen Stellen über die Ave-Glocke zusammenstellte, hat ein recht interessantes Actenstück übersehen, jenes Breve nämlich, durch welches Bonifaz IX. am 26. April 1390 auf Bitten der bairischen Herzoge vorschreibt, daſs in ganz Baiern täglich in der Morgenstunde zum Angelus die Glocke angeschlagen werden solle: Sane pro parte dilectorum filiorum, nobilium virorum Stephani et Friderici ducum Bavariae nobis fuit reverenter expositum, quod tam ipsi, quam fere omnes incolae patriae Bavariae singulariter affectant, quod in quibuslibet ecclesiis dictae patriae seu campanilibus earum, temporibus

perpetuis singulis diebus, prout in alma Urbe et nonnullis aliis Italiae partibus est fieri consuetum, cum in eadem patria talis consuetudo non servetur, campana pro Ave Maria pulsetur in aurora . . Nos igitur . . auctoritate apostolica tenore praesentium perpetuo statuimus edicto etc. . . Datum Romae apud s. Petrum VIII. Kal. Maj. Pontificatus nostri anno primo (Monumenta Boica. Vol. XX, Monachii 1811, n. 105 pag. 54).

5. Die Art und Weise, wie der Angelus gebetet wurde, war in der ersten Zeit sehr verschieden. Bei dem Abendläuten hielt man sich zwar an die von Johannes XXII. vorgeschriebenen drei Ave. Bei dem Glockenzeichen am Morgen aber wurde sehr Verschiedenes gebetet. Das Concil von Lavaur 1368 (c. 127, Mansi 26, 541) schrieb 5 Vater unser zu Ehren der fünf Wunden des Erlösers und 7 Ave zu Ehren der 7 Freuden Mariä vor. Umgekehrt wollte die Mainzer Synode vom Jahre 1423 bei dem Läuten um Sonnenaufgang die Schmerzen der seligsten Jungfrau unter dem Kreuz geehrt wissen (Hartzheim 5, 209). Für Béziers waren durch Verordnung von 1369 für das Morgenläuten einfach drei Vater unser und drei Ave vorgeschrieben. Um Mittag betete man meist etwas auf das Leiden Christi Bezügliches. Natürlich war auch das Ave Maria damals nur halb so lang als das heutige, da der zweite Theil desselben, das Bittgebet, erst im 16. Jahrhundert aufkam.

Bemerkenswert ist nun, dass es recht lange dauerte, bis die heutige Art und Weise, den Angelus zu beten, allgemeine Verbreitung erlangte. Ein Blick in irgend eine Ausgabe des zu Ende des Mittelalters so beliebten Hortulus animae genügt, um davon zu überzeugen. Nehmen wir zB. die Ausgabe Lyon 1516, deren Kolophon lautet:

Hortulus animae impensis probi viri Johannis Koberger civis Nurebergen impressus finem optatum sortitus est Lugduni arte et industria Johannis Clein chalcographi.

Annus domini M. ccccc. xvj. xviij. Kalendas Aprilis —, so finden wir dort fol. CLXXXI folgende Form:

Oratio sub pulsu Ave Maria

Suscipe verbum Virgo Maria quod tibi a Dno per angelum transmissum est. Ave Maria gratia plena dominus tecum; benedicta tu in mulieribus: et benedictus fructus ventris tui. *Dic ter orationem praescriptam* [d. h. die soeben verzeichnete Formel]. ℣. Dilexisti iustitiam: et odisti iniquitatem. Propterea unxit te deus; deus tuus oleo letitiae prae consortibus tuis. *Oratio.* Deus qui de beatae Marie Virginis utero Verbum tuum angelo nun-

tiante carnem suscipere voluisti: praesta supplicibus tuis: ut qui vere eam Dei genitricem credimus: eius apud te intercessionibus adiuvemur. Per eundem dnum etc.

Sub pulsu praedicto potes etiam orare tres lectiones in adventu prehabitas. folio. XVIII. incipientes. Missus est gabriel angelus [aus dem kleinen Muttergottes-Officium].

Sub pulsu meridiano ob memoriam mortis christi: et praesertim sextis feriis dic

Tenebrae factae sunt dum crucifixissent Jesum Judei: et circa horam nonam exclamavit Jesus voce magna: Deus meus ut quid me dereliquisti? Et inclinato capite emisit spiritum. Tunc unus ex militibus lancea latus eius perforavit: et continuo exivit sanguis et aqua. ℣. Et velum templi scissum est a summo usque deorsum: et omnis terra tremuit. Et inclinato. ℣. Proprio filio suo non pepercit Deus. Sed pro nobis omnibus tradidit illum. *Oratio.*

Domine Jesu Christe fili Dei vivi: qui pro salute mundi in cruce felle et aceto potatus es: sicut tu consummatis omnibus in cruce expirans: in manus Patris commendasti spiritum tuum: sic in hora mortis meae: in manus tuae pietatis commendo animam meam; ut eam in pace suscipias: et in electorum tuorum choris aggregari praecipias. Qui vivis et regnas etc.

In der Ausgabe ‚Impressum Moguntie per Joannem Schöffer finitum post festum Nativitatis Mariae virginis. Anno dni. M. D. XVI. steht auf Quaternio s dasselbe ohne Abweichung. Ebenso in der Ausgabe Lugduni Apud Theobaldum Paganum M. D. L III fol. 188: Sub pulsu hore octavae de sero dic antiphonam: Suscipe verbum Virgo Maria etc.

Noch gegen Ende des 16. Jahrhunderts gibt Johannes Perellius (d. h. Franz Coster S. J.) in seinem Thesaurus piarum et christianarum institutionum, Ingolstadii 1578 pag. 105—107, de pulsu ad salutationem angelicam folgende Belehrung. Zuerst heißt es, dreimal werde der Christ durch Glockenzeichen zum Gebet ermahnt; dann wird ausgeführt, wie passend es sei, dreimal untertags zu beten. His etiam temporibus salutatur B. Virgo Maria, ut per eximia beneficia iis horis collata (nämlich der Auferstehung Christi am Morgen, des Leidens am Mittag, der Verkündigung am Abend), quibus illa adfuit, misericordiam nobis impetrare dignetur a Filio.

Dum pulsus isti audiuntur, *meridie* quidem recitetur oratio dominica cum angelica salutatione, *mane* vero et *vespere* tertio repetatur angelica salutatio. Qui literas norunt meridie recitare possent hanc orationem: Christus factus est pro nobis obediens usque ad mortem, mortem autem crucis. Propter quod et Deus exaltavit illum et dedit illi nomen quod est super omne nomen. Adoramus te Christe et benedicimus tibi. Quia per s. crucem tuam redemisti mundum. Oremus. Respice quaesumus (das Gebet vom Charfreitag).

Für den Angelus am Morgen und Abend gibt Coster die Formel an, welche mit der heutigen übereinstimmt. Dann folgt die Bemerkung: Quidam etiam hos versus ad pulsum meridianum recitant, nec incommode. Denn mag auch vielleicht weder am Morgen noch am Mittag, sondern am Abend der Herr Mensch geworden sein, so kann man doch Maria ehren durch dieses dreifache Läuten wegen dreier Geheimnisse: der Freuden, welche begannen in der Menschwerdung, der Schmerzen, welche am höchsten waren in der Zeit des Leidens, der Glorie, welche anfieng mit Christi Auferstehung.

Luxemburg. C. A. Kneller S. J.

Der Hymnus des hl. Ambrosius ,Agnes beatae virginis'. Im zehnten Supplementhefte der römischen Quartalschrift, das den Titel führt ,S. Agnese nella traditione e nella legenda' beschäftigt sich der Verfasser, Pio Franchi, im Vorübergehen (S. 3—9) auch mit dem herrlichen Hymnus des hl. Ambrosius auf die jugendliche Märtyrin, mit dem ,stupendo inno Agnes beatae virginis', wie er ihn — gewiss mit vollem Rechte — nennt. Nach dem Vorgange des bekannten Ambrosiusforschers Biraghi, dessen Beweisführung mir immer richtig erschienen ist, habe ich diesen Hymnus unter die echten Dichtungen des großen Mailänders eingereiht. Franchi glaubt diese Autorschaft verneinen zu müssen, denn er hat zwischen der Darstellung des Martyriums der Heiligen bei Ambrosius de virginibus I, 2 einerseits und in unserem Hymnus andererseits Widersprüche entdeckt, welche es ihm unmöglich machen, einen Verfasser für beide Werke festzuhalten. ,Ora è un fatto', schreibt er, ,di cui il Dreves non mostra neppure di essersi accorto, che l'inno descrive il martirio in un modo non solo, nella sua maggior brevità, più particolareggiato, che nel De virginibus, ma *interamente diverso*' (S. 6).

Ich gestehe gern, dass ich diesen Widerspruch nicht nur früher nicht wahrgenommen, sondern ihn auch jetzt, durch Franchi aufmerksam gemacht, nicht wahrzunehmen vermag. Vermöchte ich aber auch einen unversöhnlichen Widerspruch zwischen beiden Schilderungen zu entdecken, so würde ich dennoch fortfahren, Ambrosius für den Verfasser des Hymnus zu halten. Und das aus folgenden Gründen.

Einmal ruht meine Überzeugung von der Autorschaft des Ambrosius nicht ausschließlich oder auch nur vorzugsweise, wie Franchi zu glauben scheint, auf den inneren Gründen, den Analogien des Gedankens und Ausdruckes, welche ich in meiner Schrift über die Hymnen des Ambrosius[1]) S. 69 u. f. zusammengestellt habe und deren Gewicht auch F. nicht verkennt. So überzeugend diese Kriterien für mich sind, sind sie es doch nur deshalb, weil der in Frage stehende Hymnus seit unvordenklicher Zeit in der mailändischen Liturgie seine Stelle hat. Hätte er das nicht, so würden alle inneren Gründe und alle stilistischen Parallelen mich nicht zu der Behauptung verleiten können, der Hymnus sei von Ambrosius verfasst, denn er könnte ja auch das Werk eines Nachahmers sein. Das innere Beweismoment ruht vielmehr auf dem äußeren wie auf seinem Fundamente; beide Momente zusammen erwogen und gewogen senken die Wage des Urtheils zu Gunsten des großen Mailänders. Das Gewicht dieses äußeren Grundes, das Fundament meiner ganzen Argumentation, ist F. entgangen; er hat augenscheinlich in meiner Schrift nur das aufgesucht, was über den Agneshymnus im besondern gesagt wird, nicht auch das, was über sämmtliche ambrosianischen Hymnen im allgemeinen bemerkt ist. Dies aber fällt für mich so sehr ins Gewicht, dass, falls De virginibus und der Hymnus sich wirklich widersprächen, wenn Ambrosius die Heilige dort durch Feuer und hier durch Wasser umkommen ließe, ich sagen würde: also hat derselbe in der Zeit, die zwischen der Abfassung des einen Werkes und der Vollendung des andern liegt, seine Ansicht über die Art des Martyriums geändert. Ich würde mich dazu umso leichter bereden und umso mehr berechtigt halten, als ich mit Franchi der Meinung bin, dass Ambrosius de virginibus wenig Thatsächliches über das Martyrium der Heiligen wusste: si trovava assolutamente a corto di particolari positivi (S. 3), und dass er diesen Mangel an Thatsachen durch den Schmuck der Rede zu ersetzen suchte: ‚dilungandosi,

---

[1]) Aurelius Ambrosius, Der Vater des Kirchengesanges, eine hymnologische Studie, Freiburg i. B. 1893.

per mancanza di fatti, in pure frasi retoriche' (S. 6). Ich kann dem, wie gesagt, nur beipflichten, finde aber, dass der Dichter Ambrosius genau in derselben Lage ist wie der Redner. Jener weiß nicht mehr als dieser und was er mehr zu wissen scheinen könnte, kann ich hier mit demselben Rechte als ‚Dichtung' ansehen, mit dem es dort als ‚frasi retoriche' gilt.

Wohin wir in der Kritik mit dem hier von Franchi angewandten Beweise folgerichtig kommen müssten, zeigt ein Blick in die Schriften anderer Väter, beispielsweise Augustins. Wie manchen Widersprüchen, scheinbaren und wirklichen, begegnen wir hier. Nehmen wir einen Augenblick an, die Autorschaft Augustins bezüglich einiger dieser Schriften sei weniger fest begründet als sie thatsächlich ist; Franchis kritischer Canon nöthigte uns, sie zu verwerfen, nöthigte uns in den Irrthum. Augustins Retractationen sind ja sozusagen ein Inventar solcher Widersprüche. Wenn es Augustin erlaubt ist, sich häufig zu widersprechen, warum sollte dasselbe Recht Ambrosius abgesprochen werden. Warum sollte es ihm benommen sein, sich für die Lieblingsheilige Marcellinas zu interessieren und, falls er über ihre letzten Lebensmomente neue Details in Erfahrung brachte, diese bei späterer Gelegenheit zu verwerten. Das alles sind doch Möglichkeiten, mit denen die Kritik rechnen muss. Weiß ich anderswoher, dass Ambrosius Verfasser des Hymnus ist, so bin ich berechtigt, falls er einen Widerspruch mit anderen Schriften desselben Vaters enthält, mir diesen zu erklären, nicht genöthigt eines von beiden Werken ohne weiteres für apokryph zu erklären.

Dies wäre meine Antwort, wenn ich zwischen den rhetorischen Phrasen des Redners und den dichterischen des Hymnoden einen wirklichen Widerspruch zu entdecken vermöchte, was ich nicht vermag. Franchi entdeckt einen dreifachen:

1. De virginibus weiß Ambrosius nichts von einer Flucht der hl. Agnes aus dem elterlichen Hause, um sich aus freiem Antriebe vor den Richterstuhl zu drängen. Hätte er diesen Zug gekannt, so hätte er denselben nicht verschweigen können (S. 6). Im Hymnus dagegen singt der Dichter:

Metu parentes territi
Claustrum pudoris auxerant,
Solvit fores custodiae
Fides teneri nescia.

Diese Verse sind die dunkelsten im ganzen Hymnus. Was ist hier das claustrum pudoris, über dessen Bedeutung der Hymnus des

Ambrosius Exsurge qui regis Israel zu vergleichen ist? Verstehen wir indes die Verse ohne weiteres, wie Franchi sie verstanden wissen will, und nehmen wir an, Ambrosius habe in die Legende der hl. Agnes einen Zug übertragen, den wir bei Prudentius der hl. Eulalia von Mérida beigelegt finden. Ich sage dann erstens: Schweigen ist kein Widerspruch. Dass es kein ausdrücklicher Widerspruch, ist klar. Ist es aber kein interpretativer? Muss denn aus dem Schweigen immer auf ein Nicht-Wissen geschlossen werden? Warum musste denn Ambrosius diesen Zug, wenn anders er ihn für eine geschichtliche Thatsache und nicht für erlaubte dichterische Ausschmückung hielt, nothwendig auch de virginibus mittheilen. Nur wenn dieses ‚Muss' bewiesen wäre, könnte man aus dem Schweigen des Redners einen Beweis gegen seine Autorschaft des Hymnus herleiten. Ohne dieses ‚Muss' sehen wir uns einem sog. Argument ex silentio u. zw. mindester Qualität gegenüber. Denn ich kann von einem Autor wohl fordern, dass er nur das sage, was zur Sache ist, nicht aber, dass er alles sage, was er zur Sache sagen könnte. Dies wäre nur vor Gericht, und da nicht immer der Fall. Der Schluss: Dies oder jenes wäre ad rem gewesen; der Autor sagt es nicht, also weiß er es nicht, ist durchaus ungerechtfertigt. Es ist das Argument Franchis.

2. Derselbe bedient sich dieses Argumentes noch ein zweitesmal bezüglich eines andern Momentes. Der Hymnus erzählt uns, wie Agnes vor den Altar der Götter geführt und aufgefordert wird zu opfern. Was sie der Dichter auf diese Zumuthung entgegnen lässt, ist verschieden von dem, was sie der Redner in derselben Lage erwidern lässt; also ist der Redner eine andere Person als der Dichter. Ich will doch, damit mich niemand der Entstellung zeihe, den Text Franchis selbst hersetzen: ‚Narra poi l'inno come volevasi costringere Agnese a far sacrificio sull' altare di nefanda divinità, ma che ella rifutandosi all' atto empio e in pari tempo sollicitando l'esecuzione della sentenza, esclamò (v. 19 sqq.): Haud tales faces | sumpsere Christi virgines | Hic ignis exstinguit fidem | haec flamma lumen eripit etc. Tutt' altro insomma da quello che le si fa dire nel De Virginibus. S. Ambrogio non si sarebbe secondo ogni verisimiglianza attenuto più strettamente alla propria narrazione? Non avrebbe piutosto rivelato in qualche modo il grande amore della santa alla purità verginale, sul quale ritorna anche in altra sua opera?' (S. 6). De Virginibus heißt es nämlich: Quanto terrore egit carnifex, ut timeretur, quantis blanditiis, ut suaderet, quan-

torum vota, ut sibi ad nuptias proveniret! At illa: Et haec sponsi iniuria est, inquit, exspectare placituram. Qui me sibi prior elegit, accipiet. Pereat corpus, quod amari potest oculis, quibus nolo. Franchi glaubt selbst nicht — und ich theile seinen Unglauben —, dass Ambrosius der Meinung gewesen, Agnes habe thatsächlich so gesprochen, wie er sie sprechen läſst. Er legt ihr vielmehr nach dem Vorgange nicht nur der Dichter sondern auch der Geschichtsschreiber seines Volkes eine Rede in den Mund, wie sie selbe, wenn sie überhaupt geredet, wohl gehalten haben könnte. Sie konnte gewiss beides sagen, das, was der Redner und das, was der Dichter ihr in den Mund legt. Aber musste der Autor beider Werke, der Rede und des Hymnus, wenn er eine Person war, die Heilige wirklich an beiden Stellen dasselbe sagen lassen? Nur wenn ein physisches oder moralisches ‚Muss' vorliegt, wird Franchis Argument ein Argument sein. Dies ist aber so wenig der Fall, dass ich hier sogar positiv einsehe, warum Ambrosius seine Heldin einmal so und einmal anders reden läſst, warum, wenn er vor Jungfrauen das Lob der Jungfräulichkeit feiert, er ihr vorwiegend Worte der Jungfräulichkeit in den Mund legt; warum er, wenn er im Hymnus, der für die ganze Gemeinde bestimmt ist, die tropaea martyrum besingt, sie Flammenworte des Märtyrermuthes sprechen läſst. Zwischen beiden Stellen besteht factisch kein Gegensatz; man muss einen solchen künstlich construieren, um ihn zu finden, und dazu fehlt die Berechtigung[1]).

3. Sind diese zwei ersten Punkte völlig ungeeignet, das Urtheil ins Schwanken zu bringen, so hat dagegen der dritte viel speciöses. Dies ist der einzig ernst zu nehmende Punkt in der ganzen den Hymnus betreffenden Ausführung Franchis. Sein Argument ist in Kürze dies: Der Autor des Buches de virginibus läſst Agnes enthauptet werden, der Dichter des Hymnus läſst sie erstochen werden. Also kann der Redner und der Dichter nicht ein und dieselbe Person sein. Mit Franchis Worten: ‚L'inno, da ultimo, non fa perire Agnese decollata ma trafitta o meglio iugulata. Ora s. Ambrogio non poteva ignorare che presso i Romani al tempo dell' impero l'esecuzione

[1]) Dass neben diesem scheinbaren Widerspruche die frappantesten Ähnlichkeiten laufen, will ich hier nicht neuerdings ausführen, da ich es an anderem Orte gethan; vgl. Aurelius Ambrosius S. 69. Vgl. auch ‚Hic ignis exstinguit fidem' und ‚inter sacrilegos focos'; ‚Quid percussor moraris?' und ‚Hic, hic ferite'.

capitale per gladium consisteva sempre nel taglio della testa e che la iugulatio ed il traffigimento erano soltanto adoperati, come colpo di grazia, con chi avesse sostenuto altri supplizi, quali le fiere o le fiamme. Non pare quindi credibile che egli siasi indotto a mutare la decollazione della vergine in altra pena così improbabile, contraddicendo apertamente al proprio racconto‘ (S. 6 u. f.).

Ich erwidere rücksichtlich dieses springenden Punktes, was ich eingangs mit Bezug auf das Ganze gesagt habe. Gesetzt der bezeichnete Widerspruch wäre wirklich vorhanden, gesetzt der Redner lasse die Jungfrau zweifellos enthauptet und der Dichter lasse sie ebenso zweifellos erstochen werden, so würde mich dieser Widerspruch keineswegs zwingen, die wohlbegründete Meinung von Ambrosius' Autorschaft des Hymnus aufzugeben. Ich würde dann annehmen, dass Ambrosius in der Zeit, die zwischen der Rede über Agnes (vor 377) und dem Hymnus auf dieselbe (nach 386) verstrich, erfahren habe, dieselbe sei nicht, wie er früher geglaubt, mit dem Schwerte enthauptet, sondern mit dem Schwerte durchstoßen worden. Ich würde zu dieser Erwiderung Franchi gegenüber um so berechtigter sein, als er der Ansicht ist, Ambrosius supponiere[1]) nur die Enthauptung der Agnes als das Nächstliegende. ‚Stando così le cose, sembra lecito domandarsi la condanna stessa alla decapitazione non l'avrà S. Ambrogio *supposta egli stesso* come la più regolare e commune e quindi la più probabile‘ (S. 3). War sie ihm damals vor 377 probabel, so konnte sie ihm nachmals, nach 386, improbabel werden, sei es, weil er positive Nachrichten erhielt, sei es, weil er erwog, dass Agnes vorher andere Proceduren durchzumachen hatte, die keineswegs dem gewöhnlichen Processgange entsprachen.

Nehmen wir mit Franchi an, Ambrosius habe de virginibus die decapitatio nur als die nächstliegende Todesstrafe gemuthmaßt, sup-

[1]) Ob Agnes factisch enthauptet oder juguliert worden, bleibt ungewiss. Bei Prudentius wird sie enthauptet: Uno sub ictu nam caput amputat (Peristeph. 14, 89). In der alten, früher fälschlich Ambrosius zugeschriebenen Agneslegende wird sie erstochen: In guttur eius gladium mergi praecepit. Dem schließt sich augenscheinlich die metrische Legende an, die Bartolini aus einer Pariser Handschrift des 9. Jahrhunderts veröffentlicht hat: Gutturis in solidum dimergi mucro iubetur. Maximus Taurinensis ist dunkel wie Ambrosius, der so häufig seine Quelle ist: Postremo nec gladium furentis percussoris expavit. — Pro amore sponsi gladium percussoris admitte. Serm. 51.

poniert, so hinderte ihn nichts, bei Abfassung seines Hymnus eine andere zu supponieren, falls er sich dadurch einen dichterischen Vortheil versprechen konnte. Dies war aber thatsächlich der Fall. Ambrosius wollte am Schlusse seines Hymnus einen wirksamen, fast theatralischen Effect dadurch erzielen, dass er seine Heldin noch im Hinsinken nach empfangener Todeswunde der jungfräulichen Züchtigkeit eingedenk sein läßt. Er wird hier zum bewussten Nachahmer des Euripides und Ovids, die ganz denselben Gedanken und fast mit denselben Worten beim Tode Polyxenas und Lucretias Ausdruck geben. Franchi hat selbst auf die betreffenden Stellen hingewiesen. Vater des Gedankens ist Euripides; durch Ovid ist derselbe auf Ambrosius übergegangen. Dieser singt:

Percussa quam pompam tulit!
Nam veste se totam tegens
Curam pudoris praestitit,
Ne quis retectam cerneret.
In morte vivebat pudor
Vultumque texerat manu,
Terram genu flexo petit
Lapsu verecundo cadens.

Das ist Euripides, der (Hec. 568 ff.) von der sterbenden Polyxena gesungen:

ἡ δὲ θνήσκουσ' ὅμως
πολλὴν πρόνοιαν εἶχεν εὐσχήμως πεσεῖν,
κρύπτουσ', ἃ κρύπτειν ὄμματ' ἀῤῥένων χρέων.

Das lautet in Nasos Übersetzung (Metam. XIII, 477 ff.):

Illa super terram defecto poplite labens
Pertulit intrepidos ad fata novissima vultus.
Tunc quoque cura fuit partes velare tegendas,
Cum caderet, castique decus servare pudoris.

Derselbe Dichter singt von Lucretia (Fast. II, 833 u. f.):

Tunc quoque iam moriens, ne non procumbat honeste,
Respicit; haec etiam cura cadentis erat.

Ambrosius scheint es unerträglich gewesen zu sein, seine Agnes weniger züchtig fallen zu lassen als Ovid seine Lucretia. War er mit Franchi der Meinung, dass das bei einer Enthaupteten unmöglich, so mochte

ihn die Vorliebe für die Pose der fallenden Jungfrau veranlassen, statt der von ihm früher supponierten decapitatio jetzt die iugulatio zu supponieren. Die geschichtliche Wahrheit stand dem nicht im Wege und an dem classischen Canon: ‚pictoribus atque poetis quidlibet audendi semper fuit aequa potestas‘ wird der classisch gebildete Römer so wenig gezweifelt haben, als wir daran zweifeln.

So oder ähnlich würde ich — meines Glaubens mit vollem Rechte — erwidern, wenn der von Franchi behauptete Widerspruch zwischen den beiden Darstellungen klar zutage läge. Wie steht es aber thatsächlich mit diesem unversöhnlichen Gegensatze. Stellen wir zunächst die beiden Texte, soweit sie hier in Frage kommen, zusammen.

De Virginibus.	*Im Hymnus:*
Stetit, oravit, *cervicem inflexit.* Cerneres trepidare carnificem, quasi ipse addictus fuisset, *tremere percussoris dexteram*, pallere ora alieno timentis periculo, cum puella non timeret suo.	*Percussa* quam pompam tulit! Nam veste se totam tegens Curam pudoris praestitit, Ne quis retectam cerneret. In morte vivebat pudor *Vultumque texerat manu,* Terram genu flexo petit. Lapsu verecundo cadens.

Nach Franchi soll in ersterer Stelle klar die Enthauptung, an zweiter Stelle ebenso klar die Durchstechung der Märtyrin ausgesprochen sein. Mir ist dies durchaus nicht klar. Ausgesprochen ist die Todesart in keiner von beiden Stellen, sondern nur angedeutet und diese Andeutung ist nicht klar, weder hier noch dort, also auch nicht in offenem Widerspruch. Vielmehr ist es eine Ähnlichkeit, die zunächst in die Augen fällt: an beiden Stellen wird von einer percussio geredet. Hier heißt es: *Percussa* quam pompam tulit, dort: tremere *percussoris* dexteram. Entscheidend ist allerdings diese Ähnlichkeit nicht, da der Henker percussor genannt wird, er mag nun hauen oder stechen.

Supponiert aber nicht der Redner die Enthauptung, der Dichter die iugulatio? Dies ist, wie mir scheint, nicht mit Sicherheit zu erkennen. Deutet der Redner auf die Enthauptung, so thut er dies nur in dem Satze: Stetit, oravit, *cervicem inclinavit.* Das kann heißen, sie senkte das Haupt, um den Streich des Richtschwertes zu empfangen. Aber ist jede andere Deutung ausgeschlossen? Kann es nicht vielleicht auch so viel sagen sollen als: Stetit, oravit cervice inflexa? Lesen wir doch bei Prudentius an der Parallelstelle (Peristeph. XIV, 85 sq.)

Sic fata Christum *vertice cernuo*
Supplex adorat.

Ich will nicht entscheiden, welcher Sinn der richtigere, der näherliegende ist. Ausgeschlossen aber scheint mir die letztere Deutung nicht. Dann aber bleibt es zweifelhaft, ob Ambrosius die Jungfrau an dieser Stelle enthaupten läſst oder nicht. Ich möchte nur noch bemerken, daſs, wie aus dem Contexte hervorgeht, der carnifex der Richter ist (er zittert, als wäre er selbst verurtheilt), der percussor der Scharfrichter (er zittert, als sollte er selbst hingerichtet werden).

So wenig als in der Rede die Enthauptung, so wenig ist im Hymnus die iugulatio klar behauptet. Wer dort die Enthauptung ausgesprochen findet, der kann diese auch im Hymnus festhalten; wer hier die iugulatio annehmen zu müssen glaubt, kann dieselbe auch in der Rede annehmen.

Bezüglich des Hymnus ist Franchis Beweisverfahren etwa dieses: Wurde Agnes mit dem Schwerte enthauptet, so konnte sie nicht fallen, wie sie wollte, sondern muſste das den Gesetzen der Schwerkraft überlassen, sie konnte ihre Pose nicht wählen, sich nicht mit dem Kleide verhüllen, am wenigsten ihr Antlitz mit der Hand bedecken. Wollte und sollte sie das alles thun, so muſste sie nothwendig erstochen werden.

Der letzte Punkt ist der einleuchtendste: Fiel ihr Haupt unter dem Schwerte oder Beile des Lictors, so konnte sie die Hand nicht im Falle vor das Gesicht halten. Merkwürdiger Weise steht aber gerade an dieser Stelle ein Plusquamperfect, *texerat*, zwischen einem Imperfect, welches die Dauer ausdrückt (in morte vivebat pudor, im Tode lebte die Scham fort) und einem historischen, die einmalige Handlung erzählenden Präsens (terram genu flexo petit). Dies Plusquamperfect soll augenscheinlich etwas bedeuten, denn wir werden dem Dichter des ‚stupendo inno' nicht aufmutzen wollen, er habe das Plusquamperfect nur deshalb gesetzt, um mit der längeren Form seinen Vers zu füllen; konnte er doch ebenso leicht schreiben Vultumque dum tegit manu, was mit petit oder Vultumque contegens manu, was mit cadens übereinstimmte. Er schreibt aber weder das eine noch das andere, weil er eben das Verhüllen des Antlitzes als etwas ‚vorvergangenes' charakterisieren wollte, etwas was vor die percussio fällt, mag diese durch Streich oder Stoſs erfolgt sein.

Zweitens: ‚Wurde Agnes mit dem Schwerte oder mit dem Beile — letzteres war das „Gewöhnliche" — enthauptet, so konnte sie nicht im

Falle noch auf züchtige Pose bedacht sein'. Unter einer Voraussetzung ist dies zuzugeben, unter der Voraussetzung nämlich, dass der Henker mit dem ersten Streiche das Haupt vom Rumpfe trennt: uno sub ictu nam caput amputat. Unter einer analogen Voraussetzung ist dieselbe Sache aber auch bei der iugulatio ebenso unmöglich, unter der Voraussetzung nämlich, der erste Stich werde so gut geführt, dass der Tod momentan eintritt. Der Dichter lässt seiner Heldin nach Empfang der Todeswunde noch einen Moment Zeit und Besinnung, im Fall die Pose zu wählen. Dies ist gleich schwierig und gleich möglich, mag der Tod durch Hieb oder Stich erfolgen. Dass der Henker mit Schwert oder Beil nicht immer beim ersten Streich das Haupt vom Rumpf trennt, dafür ist die Legende der hl. Cäcilia — mag dieselbe nun Geschichte oder Roman sein — ein Beispiel, da diese Heilige nach drei Streichen noch drei Tage lebt. War dies möglich oder durfte der Beschreiber ihres Martyriums dies fingieren, warum sollte Ähnliches bei Ambrosius nicht möglich oder nicht erlaubt sein?

So viel geht, glaube ich, aus diesen Ausführungen hervor: Der Widerspruch, den Franchi zwischen dem Hymnus der hl. Agnes und zwischen dem Buche de virginibus wahrzunehmen glaubte, ist weder so ausgesprochen noch solcher Art, dass er die Überzeugung von der Abfassung unseres ,inno stupendo' durch Ambrosius irgendwie zu erschüttern vermöchte. Die thatsächlichen Parallelen sind jedenfalls schwerwiegender als dieser vermeintliche Gegensatz, der bei genauerer Untersuchung sich vollends verflüchtigt.

Wien. G. M. Dreves S. J.

Zu den Homilien des heiligen Chrysostomus. I. Bei den Mönchen in der Umgebung von Antiochia lernte Chrysostomus ein sehr schönes Tischgebet, das er in der 55. Homilie zum Matthäus-Evangelium seinen Zuhörern mittheilt, erklärt und zum täglichen Gebrauche empfiehlt. Es hat folgenden Wortlaut (Migne, PG 58, 561):

Εὐλογητὸς ὁ Θεὸς ὁ τρέφων με ἐκ νεότητός μου, ὁ διδοὺς τροφὴν πάσῃ σαρκί· πλήρωσον χαρᾶς καὶ εὐφροσύνης τὰς καρδίας ἡμῶν, ἵνα πάντοτε πᾶσαν αὐτάρκειαν ἔχοντες, περισσεύωμεν εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν, μεθ' οὗ σοι δόξα, τιμὴ καὶ κράτος, σὺν ἁγίῳ Πνεύματι, εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν. Δόξα σοι, Κύριε, δόξα σοι, Ἅγιε, δόξα σοι, Βασιλεῦ, ὅτι ἔδωκας ἡμῖν βρώματα εἰς εὐφροσύνην. Πλῆσον ἡμᾶς Πνεύματος ἁγίου, ἵνα εὑρεθῶμεν

ἐνώπιόν σου εὐαρεστήσαντες, μὴ αἰσχυνόμενοι, ὅτε ἀποδίδως ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ.

Es sei nun bemerkt, dass dieses Tischgebet, mit Ausschluss des zweiten Theiles Δόξα σοι, Κύριε usw., identisch ist mit jenem, welches im 49. Capitel des 7. Buches der Apostolischen Constitutionen und im 12. Capitel der pseudoathanasianischen Schrift De virginitate steht (vgl. Funk, Apost. Const. S. 116).

II. Die Homilie In illud: Verumtamen frustra conturbatur omnis homo vivens (Ps. 38, 7); et de eleemosyna (Ed. Maur. 5, 566 ss.) wird mit Recht zu den unechten Werken des Chrysostomus gezählt, da, wie Montfaucon bemerkt, ihre Diction von der des Goldmundes vollständig abweicht.

Freilich führen die Sacra Parallela den größern Theil derselben als Eigenthum des Chrysostomus an (Migne, PG. 95 col. 1132—33, 1284, 1512—13); auch die Loci communes des Maximus führen daraus eine Stelle an (PG 91 col. 768), ferner die Loci communes des Antonius Melissa (PG 136 col. 872), endlich noch die 23. Chrysostomus-Ekloge De eleemosyna et hospitalitate (Ed. Maur. 12, 590). Da indessen die genannten Florilegien nicht bloß zweifelhafte, sondern auch offenbar unechte Werke des Chrysostomus benützen, hat ihr Zeugnis an sich wenig Gewicht. Immerhin ist der Verfasser der Homilie mit den Schriften des Chrysostomus vertraut und benützt daraus manche Gedanken; ja das letzte Drittel der Homilie ist Chrysostomus wörtlich entnommen und zwar der 7. Homilie De poenitentia 2, 337 B—339 C.

III. Die Homilie De eleemosyna et in divitem ac Lazarum, zuerst herausgegeben durch Gallandi Bibl. vet. Patr. (XIV App. 136—140), wurde bei Migne (PG 64 col. 433—444) unter den Nachträgen zu Chrysostomus aufgenommen. Dieselbe kann aber nicht zu den echten Werken des Chrysostomus gezählt werden, da sie sich als spätere Compilation erweist.

Als Vorlage benutzte der Compilator vor allem die unter den Spuria des Chrysostomus aufgeführte Homilie (De eleemosyna Ed. Maur. 11, 843), und formulierte daraus den ersten Theil der neuen Homilie cap. I—IV, desgleichen den Schluss cap. XI und XII, mit Ausnahme einiger Sätze in cap. II, III und XI. Diese Sätze, sowie alles übrige in cap. V—X, sind entnommen dem Sermo de eleemosyna et in divitem atque Lazarum, der unter den Werken des Eusebius Alexandrinus steht (PG 86/I col. 423—452); es wurden

davon benützt cap. XIII und XV für einige Sätze; sodann cap. XVII bis XIX und der erste Theil von cap. XXII.

IV. Unter den Nachträgen zu Chrysostomus bringt Migne (PG. 64, 465—474) eine von Becher (Leipzig 1839) herausgegebene Homilie Εἰς τὸ ,Πᾶν ἁμάρτημα, ὃ ἐὰν ποιήσῃ ἄνθρωπος, ἐκτὸς τοῦ σώματός ἐστιν'; Initium Φοβερὰ τῆς ἀποστολικῆς παραγγελίας ἡ σάλπιγξ.

Dieselbe ist, wie schon ihre Diciton nahelegt, nicht Eigenthum des Chrysostomus; sie gehört vielmehr dem **Gregorius von Nyssa** an und steht unter dessen Werken (PG 46, 490—498); sie wird dem Nyssener handschriftlich zugesprochen im Cod. gr. Vindobon. 35 n. 3, auf welchem auch der Abdruck bei Migne und dessen Vorgängern hauptsächlich beruht (vgl. Nessel, Catal. Bibl. Caes. Vindob. I, 104). Zum Schlusse der Homilie, welcher bei Migne t. 46 unter den Werken des Nysseners nur lateinisch vorliegt, ergänzt der Abdruck im 64. Bande Mignes, beziehungsweise die ihm zugrunde liegende Dresdener Handschrift, den fehlenden griechischen Text.

Salzburg. Sebastian Haidacher.

Zu den Homilien des Gregorius von Antiochia und des Gregorius Thaumaturgus. I. Angelo Mai vindiciert dem Presbyter und nachmaligen Patriarchen Gregorius von Antiochia (570—93) die Homilie über die Stelle Hic est filius meus dilectus, in quo mihi complacui (Migne, PG 88 col. 1871 ss.). Dieselbe bringt auch Montfaucon unter den Werken des Chrysostomus (13, 232), ohne sie demselben zuzueignen, während sie um die Mitte des 10. Jahrhunderts der Eklogensammler Theodor Daphnopates ohne Zweifel als Eigenthum des Chrysostomus betrachtete; wenigstens excerpierte er daraus in der 18. Chrysostomus-Ekloge De odio et inimicitiis (12, 552 AB) folgende Stelle, wofür übrigens bei Montfaucon keine Quelle angegeben ist: Τί τοίνυν μαχόμεθα πρὸς ἀλλήλους εἰκῇ; τί πολεμοῦμεν ἀλλήλοις προστεταγμένοι καὶ τοὺς μισοῦντας φιλεῖν; vgl. dazu die Quelle Chrys. opp. 13, 236 C. Auch die Parallela Rupefucaldina citieren daraus eine längere Stelle geben dieselbe jedoch als Werk des Gregorius von Nyssa aus (PG 96 col. 509).

Indessen darf die Homilie weder Chrysostomus noch dem Nyssener zugeschrieben werden, wegen der augenscheinlichen Bezugnahme auf die Glaubenssymbole von Ephesus und Chalcedon; der Verfasser polemi-

siert gegen den Nestorianismus und erklärt Christus mit den Worten des Symbolum von Ephesus als gleichwesentlich dem Vater der Gottheit nach und gleichwesentlich uns der Menschheit nach; er polemisiert ferner gegen den Monophysitismus und gebraucht dabei zur Charakterisierung der hypostatischen Union in Christus die chalcedonensischen Ausdrücke ἀσυγχύτως, ἀχωρίστως, ἀδιαιρέτως.

Und so wird Angelo Mai Recht behalten, welcher, gestützt auf ein handschriftliches Zeugnis, die Homilie dem Gregorius von Antiochia vindiciert.

II. A. Mai gab nach einer lateinischen Handschrift noch eine andere Homilie des Gregorius von Antiochia heraus: Sermo de Baptismo Domini N. J. Chr. (PG 88 col. 1866 ss.).

Beide Homilien gehören jedenfalls dem nämlichen Verfasser an und sind kurz nach einander gehalten worden, da sich die Homilie Hic est filius meus als Fortsetzung des Themas der Homilie De baptismo Domini erweist und der Eingang jener Predigt offenbar auf letztere bezugnimmt. Der Prediger, so ist dem Eingang zu entnehmen, habe am vorausgegangenen Sonntag geschildert, wie Jesus zur Taufe gekommen sei, sodann den Vorgang bei der Taufe: hernach habe er noch die Stelle Hic est filius etc. eingefügt, jedoch wegen Zeitmangels abbrechen und den Ambo verlassen müssen; daher wolle er heute eine Erklärung jener Schriftstelle geben; ja der Prediger nimmt sogar den Schlusspassus der früheren Homilie fast wörtlich auf col. 1872 C: Hic est qui mecum Spiritum sanctum misit supra seipsum: vicissimque quem miserat Spiritum in se recepit; vgl. col. 1872 A. Mit diesen Eingangsworten ist die vorausgegangene Homilie De baptismo Domini klar gekennzeichnet.

Wie bemerkt wurde, konnte A. Mai den Text der Homilie De baptismo Domini nur nach einer lateinischen Handschrift bringen, und so ist dieselbe bei Migne abgedruckt. Allein auch der griechische Text ist längst vorhanden und zwar unter den Werken des Gregorius Thaumaturgus (PG 10 col. 1177 ss.); es ist die vierte der dem Thaumaturgen zugeschriebenen griechischen Homilien mit dem Titel: Εἰς τὰ ἅγια Θεοφάνια, Initium: Ἄνδρες φιλόχριστοι καὶ φιλόξενοι. Der griechische Text steht auch bei Savile (Chrys. opp. 7. 657 ss.), und zwar ebenfalls unter dem Namen des Thaumaturgus.

Während aber der lateinische Text der Homilie De baptismo Domini (PG 88 col. 1872) abschließt mit den Worten: qui (Christus) simul mecum superne et ipsum misit Spiritum sanctum: iterum

quem misit, in se suscepit Spiritum. Cui honor et gloria in saecula saeculorum. Amen — fügt der griechische Text sowohl bei Savile als bei Migne (10 col. 1188 D—1190 A), bei beiden mit geringer Abweichung von einander, eine längere Ausführung an.

Dabei ist interessant zu beobachten, dass dieser Schluss der Homilie De baptismo Domini selbst wieder zum größeren Theile der Homilie Hic est filius meus etc. entnommen ist, und zwar stehen die Fundorte dafür PG 88 col. 1876 B D, 1877 A und 1880 B. Da nämlich die Homilie De baptismo Domini rasch abgebrochen werden musste, dürfte deren Schluss vielleicht anlässlich einer separaten Einzelausgabe durch einige Sätze aus der nahestehenden Homilie Hic est filius meus eine Abrundung erfahren haben. So konnte selbst die getrennte Überlieferung der Homilie De baptismo Domini unter dem Namen des Gregorius Thaumaturgus ihre Zusammengehörigkeit mit der Homilie Hic est filius meus nicht verleugnen.

Salzburg. Sebastian Haidacher.

Ernesto Maurice und das Hymnar von San Severino di Napoli. Im Archivio della R. Società Romana di storia patria vol. XXII (1899) beschäftigt sich Ernesto Maurice mit einer Vaticanischen und einer verwandten Pariser Handschrift in einem Aufsatze, der auch separat erschienen ist und die Überschrift trägt: Intorno alla collezione d'inni sacri contenuta nei manoscritti Vaticano 7172 e Parigino latino 1092. Die Vaticanische Handschrift (deren Milchbruder der Codex Parisinus ist) war schon 1850 von Ozanam als unteritalisch erkannt worden: ‚I'y reconnais un livre de choeur, copié pour quelque monastère de l'Italie méridionale'[1]. Ich selbst konnte die Pariser Handschrift zum erstenmale 1889 untersuchen und bezeichnete sie sofort — ohne dies jedoch bis zum Jahre 1893 irgendwie bekannt zu geben — als von St. Severin in Neapel stammend. Völlig unabhängig von mir bezeichnete Guiraud die Vaticanische Handschrift im Bulletino di Archeologia Christiana (1890 Nr. 1, S. 26 u. f.) als ‚di S. Severino di Napoli detto in castro Lucullano presso Posilipo'. Dieser Ansicht schloss sich auch U. Chevalier im ersten Bande seiner Bibliothèque liturgique (S. 123 u. f.) an. Maurice tritt dem entgegen und behauptet rücksichtlich der beiden Handschriften ein vierfaches:

[1]) Documents inédits pour servir à l'histoire litéraire de l'Italie, Paris 1850, S. 105 ff.



1. Die Handschriften stammen nicht aus St. Severin;
2. Dieselben stammen nicht einmal aus Süditalien;
3. dieselben sind sogar überhaupt nicht monastisch, sondern
4. aller Wahrscheinlichkeit nach in Rom u. zw. für die schola cantorum geschrieben. Ich werde die prägnantesten Stellen hierhersetzen.

Ad 1. Se a tutte le indicazioni locali che vi troviamo, volessimo dare un valore assoluto, potremmo con simili ragioni ascrivere la raccolta a Roma, a Benevento, a Spoleto, a Narni, agli Abruzzi e perfino a Reichenau ed a Coira nella Svizzera'[1]) (S. 9).

Ad 2. I due manoscritti sono *certamente* opera d'una scuola scrittoria dell' Italia centrale (S. 18).

La verità è che il calendario seguito nell' innario è presso a poco il calendario Romano quale lo troviamo nel famoso Antifonario del Capitolo di S. Pietro (secolo XII) con poche aggiunte specialmente di santi dell' Italia centrale come San Giovenale di Narni, San Flaviano degli Abruzzi etc. Non vi si trova invece nessuna menzione di San Gennaro nè di Santa Restituta, i santi Napolitani per eccellenza. Quanto a San Severino, oltre che il suo culto era diffuso anche a Roma ed altrove, i due inni in suo onore, dai quali si vorebbe dedurre l'origine napoletana della Raccolta, dimostrano appunto il contrario; infatti essi non sono stati composti per la medesima festa, ma l'uno celebra la ,dies natalitia' del santo, l'altro la ,traslazione' delle sue reliquie a Napoli. Le due feste si celebravano in giorni diversi nel monastero di San Severino l'una l' 8 di gennaio, l'altra il 10 di ottobre; se nella raccolta li troviamo messi insieme in mezzo agli inni di San Mauro e di San Sebastiano, vuol dire che il raccoglitore, lungi dall' essere un Napolitano, ignorava perfino la data precisa di quelle due feste' (S. 10)[2]).

Ad 3. Un' altra cosa che finora non sembra esser riuscita dubbia ad alcuno è la provenienza *monastica* dei nostri innari.

---

[1]) Nur merkwürdig, dass es bisher niemandem eingefallen ist, weder Ozanam noch Guiraud noch Chevalier noch mir, den Ursprung der Handschrift in Chur oder Reichenau, in Narni oder Spoleto, in Benevent oder Rom zu suchen.

[2]) Dies Argument von den zwei Festen des Heiligen verdient gelesen aber nicht widerlegt zu werden.

Dall' opera dell' Ozanam fino a quella recentissima dell' Ehrensberger sui manoscritti liturgici della biblioteca Vaticana il manoscritto Vaticano viene sempre segnato come un ‚innario benedettino'. Qui pure temo che le prove addotte non siano troppo concludenti (S. 11).

Ho già respinto varie volte l'idea che la raccolta abbia appartenuto ad un monastero (S. 17).

Ad 4. Tutte questi osservazioni riunite forniscono, se non erro, una certa probabilità a favore della ‚Schola cantorum', della cui operosità avremmo così un saggio interessantissimo (S. 23).

Ich wollte auf dieses ‚saggio interessantissimo' Maurices bereits im Laufe des verflossenen Jahres erwidern. Mangel an Muße ließ mich die Sache bis heute vertagen. Den vier Behauptungen Maurices stelle ich vier andere entgegen:

1. Der Codex Vaticanus (dasselbe gilt vom Parisinus) ist ohne allen Zweifel für ein Monastero geschrieben.

2. Derselbe ist zweifellos für ein unteritalisches Kloster geschrieben.

3. Derselbe ist somit nicht für die Schola cantorum sondern

4. aller Wahrscheinlichkeit nach für San Severino di Napoli geschrieben.

Ad 1. Eines der wesentlichsten und augenfälligsten Merkmale, an denen man monastisches und nicht monastisches Officium, monastisches und nicht monastisches Brevier unterscheidet, sind jene ‚Cantica', welche im monastischen Officium in der dritten Nocturn an die Stelle der Psalmen treten. Nun aber stehen im Codex Vaticanus fol. 139a bis 148b eben diese Cantica, folglich ist das Hymnar ein monastisches, die Handschrift für ein ‚monastero' bestimmt gewesen. Wird sich Maurice nun noch wundern, dass ‚dall' opera dell' Ozanam fino a quella recentissima dell' Ehrensberger' alle, die sich mit der Handschrift beschäftigten, ihren monastischen Charakter richtig erkannten? Diesen in Zweifel zu ziehen erlaubte Maurice nur eine Unkenntnis in liturgischen Dingen, die mit dem rechten Namen zu nennen mir die Höflichkeit verbietet.

Ad 2. Was Ozanam, Guiraud, Chevalier und ich für den unteritalischen Ursprung des Hymnars geltend gemacht haben, ist von Maurice auch nicht in einem einzigen Punkte erschüttert. Ich werde diese Beweise, aus denen hervorgeht, dass das Hymnar nur aus einem süditalischen Benedictinerstifte kommen kann, das mit dem Mons Casinus

in naher Beziehung gestanden, hier nicht noch einmal wiederholen. Ich will nur auf ein neues Beweismoment aufmerksam machen. Von den vielen seltenen (ich betone dies Wort) im Codex Vaticanus 7172 enthaltenen Hymnen findet sich ein so starker Procentsatz nur in Casinenser, Beneventaner, Sorenter und Neapolitaner Hymnarien wieder, dass über die nahe und nächste Verwandtschaft mit diesen für jeden Eingeweihten jeder Zweifel ausgeschlossen ist. Daran ändern die paar Hymnen nichts, die aus der Reichenau, aus Chur und Spoleto stammen, die von Ozanam bis auf Ehrensberger niemandem entgangen sind, aber auch niemandem imponiert haben bis auf — E. Maurice.

Ad 3. Dass das Hymnar mit der Schola cantorum irgend etwas zu schaffen hatte, ist durch den monastischen Charakter der Handschrift, den Maurice nicht zu erkennen vermochte, von vorneherein ausgeschlossen. Diese Frage ist nicht einmal discutabel, geschweige denn probabel[1]).

Ad 4. Steht der monastische und süditalische Charakter des Hymnars außer Frage und hat man unter den süditalischen Benedictinerstiften dasjenige zu suchen, dem die Sammlung angehörte, so wird sich wohl jedem der Gedanke an St. Severin aufdrängen. Ich wüsste wenigstens nicht, wem sie mit mehr Wahrscheinlichkeit zugesprochen werden könnte. Dasselbe bleibt für mich nach wie vor das, als was es unabhängig von mir auch Guiraud und Chevalier erkannten, ein Hymnar ‚di S. Severino di Napoli detto in castro Lucullano presso Posilipo'.

Maurice meint an einer Stelle: ‚Vien da temere che la soverchia fiducia del Dreves nell' argomento precedente non lo abbia reso meno cauto anche nelle altre sue affermazioni'. Meine Behauptungen beruhten nicht auf einer ‚soverchia fiducia' sondern auf Gründen, die mir auch heute noch als völlig unerschüttert und völlig tragkräftig erscheinen. Gerne überlasse ich Sachverständigen die Entscheidung, wer von uns — Maurice oder ich — ‚meno cauto' geurtheilt habe.

Wien. G. M. Dreves S. J.

---

[1]) An einer andern Stelle (S. 18) beweist M. (*prova*), allerdings nach seiner Art, dass die Handschrift einem Capitel angehört habe und dass ‚questo capitolo era probabilmente quello della catedrale che porta appunto il nome di san Giovenale'.

Bemerkungen zu Job 38, 2—38.

I. **Textkritik.** Die Verse 38, 31—32 stehen nicht an rechter Stelle. Sie handeln von der Weltschöpfung, während dort von der Regierung des Weltlaufs die Rede ist. Wir verpflanzen sie vor V. 12, weil sie nur hier passen. Dann setzen wir 38, 31—12 mit 38, 12—15 vor V. 8, weil so der Gedankengang besser wird: Die Erde unter uns 38, 2—7; der Himmel über uns 38, 31—32 u. 38, 12—15. Dieselbe Gedankenfolge kehrt wieder 38, 16—21: Die Schöpfung unter uns 38, 16—18; die Schöpfung über uns 38, 19—21. Man übersehe auch nicht, wie schön V. 31 an V. 7 sich anschließt; beide reden von den Sternen in ihrer Entstehung. Auch V. 16 verbindet sich sehr gut mit V. 8—11. — Weiterhin ist V. 38, 25 recht störend. Er schildert die Furchtbarkeit des göttlichen Wirkens, während dort von Gottes segensreichem Walten gesprochen werden muss. Wenn wir die Zeile hinter V. 22 setzen, ist alles in Ordnung. — Aber wie konnten solche Umstellungen im Texte entstehen? Dieselben befolgen gewisse Gesetzmäßigkeiten. Doch davon später, wenn wir eine größere Menge von Beispielen haben.

38, 31 b. Für das dunkle מושכות ist wohl einfach zu schreiben מוֹשְׂרוֹת. מוסרות ‚Fesseln, Bindungen, Gefüge' von אסר. Ihm entspricht im 1. Stichus מערנות ‚Gebinde'. 38, 8 a. מִי סָךְ (Vulg. Merx u. a.) st. ויסך. — 38, 10 a. וָאָשִׁיה (LXX, Pesch., Vulg. Merx und andere) st. ואשבר. — חֻקּוֹ (Dillm.) st. חקי. — 38, 11 b. יִשָּׁבֵר (LXX Merx u. a.) st. ישית; in בגאון ist ב zu tilgen. Es wurde also in 38, 10 a u. 38, 11 b שית u. שבר mit einander vertauscht. — 38, 18 b כַּמָּה (LXX, Duhm) st. כלה ‚wie groß'. — 38, 20 b. Punktiere תְּבִיֶנ(וּ) = תביאנו. — 38, 24 a. אֵד (Hoffm.) st. א(ו)ר. So lasen auch LXX; sie übersetzten das generische אד ‚Nebel' specialisierend mit πάχνη ‚gefrorener Nebel'. — 38, 24 b. קָרִים (Duhm) st. קדים. קרים (ergänze מים) heißt ‚sprudelnde Wasser' von קרר ‚sprudeln'; vgl. Jer. 6, 7 (‚wie die Quelle ihr Wasser sprudeln läßt usw.'); Jer. 18, 14; Sprichw. 25, 25. Es ist synonym mit זרים ‚quellende Wasser' von זור ‚ausgepreßt werden, hervorquellen'; vgl. Jer. 18, 14; 4 Kön. 19, 24; Is. 1, 6 usw. Auch קור ‚einen Brunnen graben', מקור ‚Quelle' sind zu vergleichen. — 38, 27 b. צָמֵא (Wright) st. מצא ‚durstiges Land'; vgl. Is. 44, 3. — יִתְחַמָּאוּ (Hitzig) st. יתחבאו ‚gerinnen'; vgl. חמאה ‚geronnene Milch'. — 38, 33 a. Punktiere הֲיִדַעְתָּ ‚zu wissen thun'. — 38, 34 תַּעֲנֶךָּ (LXX, Bickell) st. תכסך; die Corruption entstand durch Reminiscenz aus 22, 11 b. — 38, 36 b. לְכֶשֶׁה = לכסא (Dillm.) st. לשכיו ‚Vollmond'. — 38, 37 a. יִפְרֹם = יפרש (Duhm) st. יספר.

II. Übersetzung. Strophenbild: 6, 6—4—6, 6—3—3, 3.

1. Strophe.

38, 2 Wer darf die Vorsehung tadeln,
indem er Reden ohne Einsicht (führt)?
3 Auf, gürte wie ein Kämpfer (schlagfertig) deine Lenden;
ich will dir Fragen vorlegen, gib mir die Lösung.
4 Wo warst du, als ich die Erde baute?
berichte, wenn du Bescheid weißt.
5 Wer hat ihre Maße abgesteckt — du musst es ja wissen!
oder wer hat um sie die Schnur gespannt?

6 Auf was ist ihr Fundament versenkt,
oder wer hat ihren Eckstein nieder gelassen
7 Unter dem Jubel des Chores der jungen Sterne,
unter dem Jauchzen aller Engel Gottes?

1. Gegenstrophe.

31 Hast du geschnürt das Gebinde der Plejaden,
oder das Gefüge des Orion gelockert?
32 Führest du hervor zu rechter Zeit die Thierkreiszeichen,
und leitest du den Bären mit seiner (Sternen) Herde?

12 Hast du je in deinem Leben den Morgen entboten,
dem Frühroth seinen Platz gewiesen,
13 Dass es fasse die Säume der Erde
und die Frevler von ihr abschüttle?

14 Da gestaltet sie sich wie Thon unter dem Siegel,
und es prägen sich aus gleich einem Teppich(muster alle Dinge).
15 Es geht den Frevlern aus ihr Licht,
und (ihr) drohender Arm wird zerschmettert.

1. Wechselstrophe.

8 Wer schloss hinter Thore ein das Meer,
als es aufquoll, aus der Erde Schoß emporbrach,
9 Als ich Gewölke ihm zum Kleide gab
und Wolkendunkel ihm zur Windel?

10 Als ich um dasselbe seine Grenze zog,
ihm Riegel und Thore setzte.
11 Und ihm gebot: ‚Bis hierher komme und nicht weiter;
hier soll sich brechen deiner Wogen Übermuth'.

2. Strophe.

16 Kamst du bis zu des Meeres (tiefstem) Borne,
und bist du auf dem Grunde des Oceans gewandelt?
17 Haben sich dir geöffnet die Thore der Unterwelt,
und hast du geschaut des Nachtreichs Thore?
18 Überblicktest du der Erde Breiten?
sag' an, wenn du weißt, wie weit sie ist.

19 Welche Straße führt zur Wohnung der Sonne,
und die Nacht, wo hat sie ihre Heimat,
20 Dass du sie holen könntest in ihr Gebiet
und sie führen könntest die Bahn zu ihrem Hause?
21 Du weißt das, denn ehedem bist du geboren,
und die Zahl deiner Tage ist groß.

2. Gegenstrophe.

22 Kamst du bis zu des Schnees Speichern,
und hast du die Speicher des Hagels geschaut?
25 Hauest du der Wetterschlosse eine Rinne
und eine Bahn dem Donnerstrahl?
23 Sie ja spare ich für die Zeit der Heimsuchung,
für den Tag des Kampfes und des Krieges.

24 Welche Straße (führt dahin, wo) die Wolke sich spaltet,
sprudelnde (Wasser) über die Erde ergießt,
26 So dass sie Regen fallen läßt auf menschenleeres Land,
auf die Öde, in der niemand wohnt,
27 So dass sie sättigt die Wüste und Wildnis
und (frisches) Grün sprossen läßt das durstige Land?

2. Wechselstrophe.

28 (Wo) hat der Regen (seinen) Vater,
oder wer zeugt des Thaues Tropfen?
29 Aus wessen Schoß geht das Eis hervor,
und wer gebiert den Reif des Himmels,
30 Wenn wie zu Stein das Wasser gerinnt
und die Fläche der Flut fest zusammen schließt?

3. Strophe.

33 Schreibst du die (Bewegungs)gesetze vor den Himmels(planeten),
oder bestimmest du ihren Einfluss auf die Erde?
34 Erhebst du zum Gewölke (gebietend) deine Stimme,
und gehorchet dir der Regensturz?
35 Entsendest du die Blitze, dass sie hinfahren
und sich dir melden: ‚Hier sind wir?'

3. Gegenstrophe.

36 Wer legt in die Mondphasen weise (Kräfte),
oder wer verleiht angemessene (Wirkungen) dem Vollichte?
37 Wer breitet mit Weisheit aus die Wolken,
und wer gießt des Himmels Krüge aus,
38 Wenn gegossen ist zu Guss der (trockene) Lehm
und die Schollen hart zusammenhaften?

III. **Erläuterungen.** 38, 2. החשיך ist ‚verdunkeln, anschwärzen, tadeln'. — 38, 7a. Wörtlich: ‚Unter dem Jubel der Morgensterne'. Sie heißen Morgensterne, insofern sie im Morgen ihres Daseins standen, und am Morgenhimmel der ganzen Schöpfung mit jugendlicher Frische freudig glänzten. — 38, 31. Wörtlich: ‚Kannst du schnüren usw.', wie Gott durch die Schöpfung es gethan hat. — 38, 32a. מזרות oder מזלות sind die 12 bekannten Zeichen des Thierkreises, wie Überlieferung und Zusammenhang beweisen. Gott ist der Schöpfer der Sternenwelt: Er hat geschaffen den dichten Sternhaufen der Plejaden (38, 31 a) und das lockere, aus weit getrennten Sternen bestehende System des Orion (38, 31 b); er ist Urheber der jährlichen Bewegung des Himmels, welche durch die 12 Thierkreisbilder definiert wird (38, 32 a), und der täglichen Bewegung, welche durch den Bären, d. h. durch den Pol in seiner Nähe, bestimmt ist (38, 32 b); mit dieser täglichen Bewegung hängt dann zusammen der Wechsel von Tag und Nacht, 38, 12 ff. — 38, 15. Das Licht der Frevler ist die Nacht, denn in ihr arbeiten sie; vgl. Job 24, 17. Der kommende Tag hindert sie in ihrer Bosheit (38, 15 a); ja, sie werden entdeckt und bestraft 38, 15 b. — 38, 19 f. Der Sinn scheint zu sein: Der Mensch kann nicht vordringen bis zur Lichtsphäre und bis zur Wohnung der Sonne, wohin sie sich allabendlich zurückzieht; ist sie deshalb ausgegangen, die Erde zu erleuchten, so vermag der Mensch am Nachmittag nicht, ihr den Weg nach Hause zu weisen. — 38, 25. Wörtlich: ‚Wer haut usw.' d. h. der Mensch thut es nicht. Gott ist es, der in fernen Räumen die verheerenden Atmosphärilien aufspeichert (V. 22) und loslässt (V. 25), je nachdem es seiner Gerechtigkeit entspricht (V. 23). — 38, 36a. טחות von טוח ‚überstreichen, verhüllen' heißt ‚Verhüllungen, Dunkel, Verborgenheit'. Da es hier im Gegensatze zu Vollmond steht, bedeutet es wohl die beiden partiellen Mondverdunklungen, d. h. den abnehmenden und den zunehmenden Mond, die Mondphasen.

IV. **Analyse.** Gott ist groß in der leblosen Natur. Denn

1. er hat die Welt in ihrer erhabenen Vollkommenheit geschaffen. Dieser Theil umfasst drei Strophen. Gott hat nämlich geschaffen: a) die Erde unter uns (1. Strophe); b) den Himmel über uns (1. Gegenstrophe); c) das Meer um uns (1. Wechselstrophe).

2. Gott hat auch der Welt eine unendliche Größe und Ausdehnung verliehen. Dieser Theil umfasst das mittlere Strophenpaar. — Betrachte nur die Grenzgebiete der Schöpfung (2. Strophe): a) die unterste Schöpfung (V. 16—18); b) die oberste Schöpfung (V. 19—21). Betrachte sodann die ungeheuren Räume in der Mitte, wo die Atmosphärilien sich bilden (2. Gegenstrophe), und zwar sowohl die verheerenden (V. 22. 25. 23), als die segensreichen (V. 24—27).

3. Gott regiert auch die Welt. Dieser Theil umfasst wieder drei Strophen. Gott ist nämlich Urheber der Naturerscheinungen, er zeugt oder gebiert sie (2. Wechselstrophe); seiner Macht gehorchen sie (3. Strophe); seine Weisheit leitet sie (3. Gegenstrophe).

Der erste Theil zählt 16 Zeilen, der zweite 12, der dritte 9. Der 2. Abschnitt steht also seinem Umfange nach genau in der (geometrischen) Mitte zwischen dem ersten und dritten; denn 16 : 12 = 12 : 9. — Jeder der drei Abschnitte hat seinen eigenen poetischen Charakter. Der erste Theil besteht nämlich aus Zweizeilern, während das übrige Lied sich aus Dreizeilern zusammensetzt. Ferner ist als charakteristisch hervorzuheben, dass der erste Theil jeden einzelnen Gedanken durch mehrere Zeilen hindurch variiert; der dritte Theil zeigt dagegen raschen Wechsel, fast jeder Stichus bringt ein neues Subject und damit ein neues Thema. Der mittlere Theil aber ist ganz eigenartig. Die beiden Strophen haben gleichen Anfang V. 16 u. 22; dieselbe Erscheinung wiederholt sich beim zweiten Abschnitt der Strophen V. 19 und 24. V. 18 u. 21 (Schluss der beiden Strophenglieder) stehen in Responsion: ‚Du musst das ja wissen'; dasselbe wiederholt sich in der Gegenstrophe V. 23 u. 26—27: Angabe des Zweckes der Atmosphärilien. — Weitere Beobachtungen seien dem Leser überlassen.

V. **Schlussbemerkungen.** 1. Unser Stück setzt sich aus 8 Zweizeilern und 7 Dreizeilern zusammen. Wie verkehrt wäre es, das Ganze in Zweizeiler pressen zu wollen (gegen Bickell und Duhm)?

2. Dass Strophen und Strophenglieder richtig bestimmt sind, ersieht man ohne weiteres aus dem Inhalt. Zwischen Strophe und Gegenstrophe herrscht ferner schönste Responsion. Vgl. zB. V. 33 u. 36 (beide handeln von dem wechselnden Einfluss der Gestirne: der Planeten oder des Mondes); V. 34—35 u. 37—38 (beiderseits ist die Rede vom Wetter) usw.

3. Wir machen schon jetzt darauf aufmerksam, dass in allen vier Jahvereden sich kein einziges Tristichon findet.

Valkenburg. J. Hontheim S. J.

Neue Zeitschriften. Zu den charakteristischen Zeichen unserer Zeit gehört ohne Zweifel auch die mit jedem Jahr zunehmende und schier unübersehbar gewordene Zahl der Bücher und Büchlein und Schriftchen aus allen Gebieten des menschlichen Wissens. Dabei macht sich überall das an sich recht lobenswerte Bestreben geltend, die Studien und Forschungen immer mehr zu specialisieren und durch Einzeluntersuchungen Steinchen um Steinchen zum großen Bau der Wissenschaft zusammenzutragen.

Ganz naturgemäß ist angesichts dieser zweifachen Thatsache ein doppeltes Bedürfnis zu Tage getreten: einerseits reichten die bestehenden Organe für wissenschaftliche Arbeiten der immer zahlreicher auftretenden Werkleute nicht mehr aus, und boten für Beiträge aus scharf begrenzten Einzelgebieten auch nicht immer die geeignete Stätte; andererseits wurde es immer mehr erschwert, bei der stets wachsenden Menge der neuen und neuesten Literatur und bei der Größe der an jeden gestellten Forderungen den so nothwendigen Überblick über die wichtigeren Erscheinungen zu bewahren.

Es kann daher nicht Wunder nehmen, dass sich die schon so riesengroße Zahl der mehr oder weniger wissenschaftlichen Zeitschriften auch in der letzten Zeit wieder um ein Erhebliches vermehrt hat, um für das genannte doppelte Bedürfnis Abhilfe zu schaffen. Dass bei solchen Neugründungen nebenbei wohl auch andere Motive und Erwägungen mitspielen, liegt auf der Hand.

Wenn wir zunächst das literarische Gebiet eben streifen wollen, so finden wir da katholischerseits eine sehr rührige Thätigkeit. Der ,katholische Press- und Literaturverein für die Länder deutscher Zunge' bietet uns die ,Katholische Revue', die unter der Redaction des Generalsecretärs Paul Siebertz in Stuttgart zu erscheinen begonnen hat. Im gastlichen München treffen wir ein Schwester-Unternehmen in der für den Beginn etwas kampfeslustigen und wenig zarten ,Literarische Warte' des Herrn Redacteurs A. Lohr im Verlag von Rudolf Abt. ,Wissenschaft, Literatur und Kunst' hat die neue Zeitschrift der eifrigen österreichischen Leo-Gesellschaft ,die Cultur' auf ihre Fahne geschrieben, und neben dem mancherlei Interessanten weiß das edle Wiener Kind dabei auch dem Theologen etwas Belehrendes zu bieten. Auch die schöne Schweiz fehlt nicht mit neuen guten Gaben, die von Professor Dr. A. Gisler in der ,Schweizerischen Rundschau' gesammelt und allen zu Nutz und Frommen angeboten werden im Verlag von Hans von Matt u. Co. in Stans. Neben ihr treffen wir selbst auf den

Schweizer Bergen unfehlbar die allermodernste Berliner ‚Welt‘ nebst etlichen römischen Jesuiten, wenigstens in effigie.

Von großer praktischer Bedeutung wäre insbesondere für den Clerus eine gut redigierte katholische Kirchenzeitung für ganz Deutschland, wie es die bewährte Salzburgerin für einen kleineren Kreis schon seit Jahren ist. Einer der Nestoren der deutschen Schriftstellerei, Prälat Franz Hülskamp, erörterte vor einiger Zeit in seinem Handweiser eingehend Bedeutung und Aufgabe einer solchen allgemeinen katholischen Kirchenzeitung (Lit. Handw. Nr. 730/31, S. 41—46). Zwar konnte das erste derartige Unternehmen aus dem Verlag von Rudolf Abt in München nur kurze Zeit sein Dasein fristen, da es für einen langen Weg auf zu schwache Füße gestellt war. Dr. Hülskamp theilt aber mit, daſs die baldige Ausführung dieses Planes von anderer Seite in sichere Aussicht genommen ist. (ebd. Nr. 735/36, S. 197; Nr. 737, S. 236).

Auf dem Gebiete der hohen theologischen Wissenschaft wurde schon vor drei Jahren von dem Göttinger Professor der evangelischen Theologie, Dr. W. Bousset, eine kritische ‚Theologische Rundschau‘ ins Leben gerufen, um über die Leistungen der Gegenwart zu orientieren und zugleich auch Neues zu producieren. Dem gleichen Zwecke dient ebenfalls vom Standpunkt ‚unabhängiger‘ Kritik aus die neue Londoner Quartalschrift ‚The Journal of theological Studies‘, an deren Spitze die Herren Driver, Robertson, Arm. Robinson, Ryle Sanday, Swete u. a. stehen.

Auch Italien hat uns in den letzten Wochen mit einer neuen vorherrschend theologischen Zeitschrift ähnlicher Art beschert, nämlich den ‚*Studi religiosi*‘ von Florenz, die sich als ‚Rivista critica e storica promotrice della cultura religiosa in Italia‘ ankündigen. Die Berechtigung und hohe Bedeutung eines solchen Organs, das vorzugsweise im apologetischen Sinne gegenüber der alles zersetzenden gegnerischen Kritik thätig sein will, liegt namentlich für Italien auf der Hand. Die Art und Weise aber, in der diese neuen Florentiner ‚Studien‘ an die Lösung ihrer Aufgabe herantreten, flößt begründete Bedenken ein, soweit ein Urtheil nach dem einzigen bisher erschienenen Hefte gestattet ist. Schon gleich der Programm-Artikel von Salvatore Minocchi fordert vielfach den Widerspruch heraus und hat denselben auch schon von anderer Seite gefunden (Civiltà Cattolica, Quad. 1216 del 16 febbr. 1901, p. 450—64). Nach den mehr befriedigenden Ausführungen U. Fracassini's über die Kritik der Evangelien im 19. Jahrhundert (I) würden dann die vielen kleineren Ungenauigkeiten im Bericht über

den Münchener Congress von G. Faraoni und besonders in den Auseinandersetzungen des Constantinopolitaners P. A. Palmieri über ‚Ephesus oder Jerusalem?‘ mancherlei Berichtigungen und Bemerkungen verlangen.

Vor allem erregt aber der orientierende Theil der neuen Rivista lebhaftes Befremden. Die Redaction kündigt gleich zu Beginn der Cronaca (p. 82) aus Dankbarkeit an, dass sie ‚für den bibliographischen Theil in den nächsten Heften sich ziemlich viel der ausgezeichneten ‚Theologischen Literaturzeitung‘ bedienen werde, die von den berühmten Professoren Harnak (sic) und Schürer redigiert und von der Buchhandlung Hinrichs in Leipzig für 22, 50 Lire jährlich herausgegeben wird.‘ Ehrlichkeit nnd Dankbarkeit sind schöne und lobenswerte Züge; aber gleich mit einem allerdevotesten Bückling vor diesen ‚berühmten‘ Professoren zu beginnen und aus ihrer ‚ausgezeichneten‘ Quelle in vollen Zügen zu schöpfen, ohne das mit dem Stand der Dinge noch sehr wenig vertraute italienische Publicum irgendwie über den wahren Charakter dieser glaubensfeindlichen Leute und ihrer Werke aufzuklären, das dürfte doch für eine katholisch-apologetische Zeitschrift weder schön noch lobenswert erscheinen. In der kurzen bibliographischen Liste über die Literatur des neuen Testamentes erscheinen denn auch richtig als ‚principali pubblicazioni‘ Harnack's ‚Magnificat der Elisabeth‘, das die Gelehrsamkeit des ‚Berühmten‘ ins rechte Licht zu setzen geeignet ist (vgl. O. Bardenhewer in Bibl. Stud. VI, 1 u. 2, S. 189–200), ebenso Zahn's ‚Brüder und Vettern Jesu‘, das mit sehr leichtfertigen Gründen die reinste Jungfräulichkeit der Gottesmutter leugnet, u. a., während man unter den zwanzig Nummern vergeblich nach einem einzigen katholischen Auctor sucht. Mit seltenen Ausnahmen scheinen überhaupt katholische Publicationen über biblische Fragen nur dann berücksichtigt zu werden, wenn sie all die Bücklinge vor den berühmten Professoren mitmachen und eine Lehre vortragen, die der ungläubigen Kritik möglichst weitgehende Concessionen macht. Über Abbé Loisy's Artikel aus der Revue d'histoire et de littérature religieuses, die dem Evangelium des hl. Johannes jeden historischen Charakter absprechen, wird ohne irgend eine missbilligende Bemerkung genau berichtet: V. Rose's ‚evangelische Studien‘ in der Revue biblique werden ausdrücklich als ‚belli‘ belobigt; auch die schon etwas alte Abhandlung des P. Lagrange über die Quellen des Pentateuch vom Freiburger Congress (1897), die von der Signorina Paolina Lasinio, ‚egregiamente‘ ins Italienische übersetzt sei, wird dem italienischen Clerus

gar eindringlich zum Studieren und Beherzigen empfohlen. Ja, selbst die mehr als kühne und mit dem Tridentinum unvereinbare Behauptung des Abbé J. Turmel in der Revue d'hist. et litt. rel., dass ‚die Lehre von der Erbsünde mit einiger Unsicherheit beim hl. Paulus Röm. 5, 12—18 ausgesprochen sei' (vgl. Conc. Trid. Sess. 5, can. 2 u. 4) wird in dem eingehenden und an erster Stelle stehenden Referat über den Artikel ganz schön und ohne jede Bemerkung wiedergegeben. Eine solche ‚Orientierung', zumeist aus gegnerischen Quellen und unter einseitiger Hervorhebung aller den Gegnern günstigen Concessionen, muss in der That eine Irreführung genannt werden, zumal einem Publicum gegenüber, das bisher, wie Minocchi selbst betont, diesen Studien fast ganz fremd geblieben ist. Wir wollen den Gegner, auch im rationalistischen Lager, nicht ängstlich fliehen und meiden, aber in ehrlichem Kampfe wollen wir ihm entgegentreten und nicht durch Liebäugeln mit seinen maßlos willkürlichen und unbewiesenen Hypothesen die Wahrheit der guten Sache compromittieren. Das Heil der Zukunft wird für diese sicherlich nicht in dem immer williger en Aufgeben der alten Positionen und in dem immer innigeren Anschluss an den Gegner zu finden sein.

Wollten wir nach diesen mehr das ganze Gebiet der Theologie berücksichtigenden Organen noch die eigentlichen Fachzeitschriften durchgehen, so gäbe es auch da wieder manche neue Erscheinung zu begrüßen. Für die vergleichende Religionswissenschaft hat der Bremer Gymnasiallehrer Thomas Achelis ein kritisches ‚Archiv für Religionswissenschaft' begründet. Die semitische Inschriftenkunde hat durch den Kieler Professor Dr. Mark Lidzbarski eine ‚Ephemeris für semitische Epigraphik' erhalten; schon das erste Heft (Gießen, J. Ricker 1900) zeigt, dass es auch für den Theologen auf diesem Gebiete etwas zu suchen gibt, wie bei der Mesainschrift (S. 1—10) und in der Siloainschrift (S. 53 f.).

Weit größeres Interesse erweckt aber die ‚Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristenthums', herausgegeben von Dr. Erwin Preuschen in Darmstadt (I, Gießen, J. Ricker, 1900). Wenn gut geleitet, könnte eine solche Publication in der That einem wirklichen Bedürfnis abhelfen. Allerdings, der Geist, der diese neutestamentliche Zeitschrift durchweht, lässt jeden ernsten und gläubigen Bibelforscher jenes Bedürfnis nur um so bitterer empfinden. Professor Adolf Harnack legt da ‚Probabilia' über die Adresse und den Verfasser des Hebräerbriefes vor (I, S. 16

bis 41), um uns glaublich zu machen, dass aller Wahrscheinlichkeit nach das Ehepaar Aquila und Priscilla als die richtigen Verfasser anzusehen seien. Seine Gründe sind selbst für den Kritiker W. C. van Manen so überzeugend, dass er sich fragt: ‚Ernst oder Scherz? Hat der gelehrte Schreiber vielleicht nur bezweckt, an einem glänzenden Beispiele zu zeigen, wie man mit einigem guten Willen jeder Hypothese, auch der unsinnigsten, einen Schein von Wahrheit beilegen kann?‘ (Theologisch Tijdschrift XXXIV, 1900, S. 295). Noch schöner macht es, den Spuren des Meisters folgend der Baseler Lic. Paul Wernle, im Artikel ‚Altchristliche Apologetik im Neuen Testament‘ (I, S. 42—65), auf den wir an anderer Stelle in dieser Zeitschrift etwas näher eingehen. Bei einer solchen Tendenz, welche die Leugnung jedes übernatürlichen Offenbarungsglaubens zur Voraussetzung hat, können wir freilich diese neue Zeitschrift nur mit sehr gemischten Gefühlen begrüßen.

Um so mehr wird dabei der lebhafte Wunsch sich regen, dass alle Vertheidiger dieser von Gott geoffenbarten Wahrheit sich zusammenscharen, um dem namentlich auf biblischem Gebiete überall vordringenden Gegner mit vereinten Waffen entschiedenen Widerstand zu leisten.

Leop. Fonck S. J.

Aufhebung der Ablässe im Jubeljahre. In einem kleinen Beitrag zur Geschichte des Jubiläums habe ich jüngst in dieser Zeitschrift (1900 S. 177) behauptet, dass die Aufhebung aller anderen vollkommenen Ablässe für die Dauer des Jubiläums zuerst von Sixtus IV. (1475) angeordnet worden sei. Anderer Ansicht ist indessen Professor Fr. X. Kraus, der in einem Aufsatze über das Jubiläum von 1350 (Beilage zur Münchener Allgemeinen Zeitung Nr. 99, 1. Mai 1900) bemerkt: ‚Mit diesem Jubiläum kamen allerlei neue Einrichtungen auf. Alle übrigen Indulgenzen wurden jetzt während des Anno santo suspendiert. Jedem stand ohne Erlaubnis seiner Vorgesetzten das Recht zu, die Wallfahrt nach Rom zu unternehmen; selbst die Frau durfte sich ohne Zustimmung ihres Gatten auf diese Reise begeben. Den Vornehmen war gestattet, zu Pferde zu reisen, die Armen und gewöhnliches Volk mussten aber zu Fuß wandern. Wer verhindert war, selbst zu reisen, konnte einen Ersatzmann schicken! Waren schon diese Bestimmungen nicht geeignet, Zucht und Disciplin der Christenheit sehr zu verbessern usw.‘ Als Quelle wird angeführt Steph. ex Nottis, Opus remissionis, f. 11, citiert bei Lea III, 203.

Lea (history of auricular confession and indulgences. Philadelphia 1896), bei der Besprechung des Jubiläums von 1350, schreibt in einer Anmerkung, unter Berufung auf Stephanus ex Nottis: ,When the jubilee became an established custom, however, all ordinary restrictions were suspended in its favor. The bishop could attend it without licence from the pope, the cleric without that of his bishop, the monk without that of his abbot. The wife could go against her husband's will, and though she sinned in so doing she nevertheless gained the indulgence. Persons of quality could travel on horseback, and not like common folk on foot. He who was lawfully impeded could send some one to represent him, and thus obtain the pardon variously'.

Ob Lea dies alles auf das Jubiläum von 1350 bezieht, ist nicht recht klar. Der Satz: When the jubilee etc. braucht zwar nicht nothwendigerweise auf jenes Jubiläum bezogen zu werden; da jedoch Lea diese Anmerkung seinen Ausführungen über das Jubiläum von 1350 beifügt, so ist der Leser berechtigt, anzunehmen, es handle sich um dies Jubiläum. Nun ist aber in der von Lea citierten Quelle weder vom Jahre 1350 noch von irgend welchen officiellen Bestimmungen die Rede.

Stephanus ex Nottis, ein italienischer Mönch aus dem Orden der Humiliaten, hat anläßlich des Jubiläums von 1500 folgende ziemlich wertlose Schrift veröffentlicht: Opus remissionis a pena et a culpa. Mediolani 1500. Auf Blatt b 5 (bei Lea als fol. 11 citiert), nach Erwähnung der früheren Jubiläumsbullen, wirft er einige Fragen auf: Dubitatur de pluribus; unter anderm: ,Quaeritur an prosit (indulgentia) episcopo qui sine licentia expressa papae vadit ad iubileum. Et videtur quod non, quia episcopus sine licentia papae peregrinari non potest . . Contrarium tamen videtur per generalem licentiam quam papa dat in dictis bullis. — Quaeritur an prosit clerico saltem curato qui sine licentia episcopi vadit ad iubileum. Dic ut in praecedenti quaestione. — An prosit monacho qui vadit sine licentia abbatis vel superioris? Communiter videtur quod sic. — An prosit uxori quae ivit sine licentia viri vel e contra? Communiter tenetur quod, *licet peccet*, tamen gaudet indulgentia. — An prosit illi qui non vadit personaliter, sed mittit alium? Communiter tenetur quod, si est iuste impeditus, sibi prodest, alias secus. — An tantum prosit illi qui ivit equester sicut illi qui ivit pedester? Hic debet attendi qualitas personae'.

Man sieht, der lateinische Text lautet etwas anders als die Ausführungen von Lea. Zudem erwähnt der italienische Autor weder das Jahr 1350 noch irgend welche Bestimmungen, die vom Papste erlassen worden wären; er bespricht bloß einige dubia, die zu seiner Zeit bezüglich des Jubiläums erörtert wurden. Von einer Aufhebung der gewöhnlichen Ablässe im Jubeljahre ist an den betreffenden Stellen weder bei Lea noch bei Stephanus ex Nottis die Rede.

München. N. Paulus.

Karl Rieder hat in der jüngst ins Leben getretenen Zeitschrift für hochdeutsche Mundarten 1 (Heidelberg 1900) 81—90, ein deutsches Schriftstück veröffentlicht unter dem Titel: ‚**Mystischer Tractat** aus dem Kloster Unterlinden zu Colmar i. Els.‘ Eine französische Übersetzung von V. Henry findet sich in der Revue d'Alsace 51 (Colmar 1900) 459—477. Henry nennt das Stück Règle mystique du couvent des Unterlinden. Weder Rieder noch Henry war in der Lage, über die Arbeit einen richtigen Aufschluss zu geben. Sie ist größtentheils nichts weiter, als eine meist wörtliche Wiedergabe des lateinischen Tractats über die ‚Tochter von Sion‘, der gedruckt vorliegt bei Karl Weinhold, Lamprecht von Regensburg (Paderborn 1880) 285—291. Dieser Tractat ist vor der Mitte des 13. Jahrhunderts entstanden. Da die deutsche Übersetzung für das Kloster Unterlinden gemacht war, so ist der Allegorie das köstlich-naive Schlusstableau beigefügt: Eintritt der Tochter von Sion in das Kloster Unterlinden! Die weiteren Zusätze in der Publication Rieders sind auch sonst oft wiederholte ascetisch-mystische Deutungen von klösterlichen Einrichtungen.

Emil Michael S. J.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

Abhandlungen.

Allgemeine kritische Würdigung der Privatoffenbarungen.

Von **Emil Michael** S. J.

Dass Offenbarungen, Mittheilungen Gottes an eine Menschenseele, möglich sind, bestreitet nur derjenige, welcher entweder das Dasein Gottes oder die Fähigkeit Gottes, mit dem Geschöpf frei zu verkehren, leugnet. Dass Offenbarungen nicht bloß dem Bereich der Möglichkeit angehören, sondern dass es thatsächlich solche gegeben hat, wird jeder einräumen müssen, der die biblischen Schriften als zuverlässige Geschichtsquellen anerkennt; in ihnen werden zahlreiche Offenbarungen erwähnt. Diese stehen außer dem Bereich gegenwärtiger Betrachtung, welche sich nur mit jenen mystischen Vorgängen befasst, die man Privatoffenbarungen nennt. Es frägt sich, was von ihnen zu halten ist.

Zunächst sind zwei Extreme zu vermeiden. Es wäre unkritisch, zum vorhinein alles, was Privatoffenbarung heißt, zu verwerfen, wie es unkritisch ist, derartige Aussagen ohne näheres Zusehen in Bausch und Bogen zu glauben. Die Heiligkeit der Person, von der solche Dinge gemeldet werden, entscheidet die Frage der Glaubwürdigkeit nicht; denn auch heilige Personen können sich bei der besten Absicht täuschen. Auch ihre Schriften oder die Schriften gut unterrichteter Freunde können den zwingenden Beweis für die Göttlichkeit des Ur-

sprungs sogenannter Offenbarungen nicht liefern. Dies gilt selbst für den Fall, dass diese Schriften die ausdrückliche Erklärung enthalten, alles in ihnen Gebotene sei Gottes Wort[1]). Dass auch die stärksten Versicherungen dieser Art die gewünschte Gewissheit nicht bieten, sollte zum mindesten jeder Theologe zugeben, der da weiß, dass sämmtliche Argumente, welche für die Inspiration der biblischen Bücher aus eben diesen Büchern beigebracht worden sind, also sämmtliche inneren Argumente, allgemein als unzulänglich betrachtet werden. Die Aussage des Verfassers, dass er inspiriert sei, ändert an der Sache nichts. Denn stets muss die Frage wiederholt werden, ob das, was er sagt, auch seine Versicherung, er sei inspiriert, der Wirklichkeit entspricht. Innere Gründe können unter Umständen eine große Wahrscheinlichkeit nahe legen; Gewissheit geben sie nicht. Ein zur Bekräftigung des göttlichen Ursprungs einer Offenbarung gewirktes unleugbares Wunder wäre ein vollgiltiger Beweis. Die Erfüllung der bestimmten Voraussagung einer durch freie Thätigkeit bedingten Handlung, welche auf natürliche Weise unmöglich vorausgesehen werden konnte, wäre ein unwiderlegliches Zeugnis für den Charakter einer wahren Prophetie. Dass für Feststellung eines zu dem angegebenen Zweck gewirkten Wunders und einer wahren Prophetie die größte Umsicht nothwendig ist, bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung. In dem ‚Gesandten der göttlichen Liebe‘ werden allerdings ‚Wunder‘ gemeldet. Auf das Gebet der heiligen Gertrud ward die Winterkälte gebrochen, ein ander Mal hörte heftiger Regen auf[2]). Ob indes diese Gebetserhörungen, so auffallend sie auch gewesen sein mögen, wirkliche Wunder waren, ist zu beweisen. Die Vorhersagung der Wahl Adolfs von Nassau zum König von Deutschland wird in demselben ‚Gesandten der göttlichen Liebe‘ als wahre Prophezeiung angeführt[3]). Es soll nicht geleugnet werden, dass dem so sei. Aber zwischen Leugnung und Überzeugung gibt es ein drittes; es ist der Zweifel, und zwar der

---

[1]) So im Legatus divinae pietatis 609, in Revelationes Gertrudinae ac Mechthildianae editae Solesmensium O. S. B. monachorum cura et opera tom. 1 (Pictavii et Parisiis 1875); im Liber specialis gratiae 193. 355. 370; l. c. tom 2 (1877); im ‚Fließenden Licht der Gottheit‘ Mechthilds von Magdeburg, nach der von Gall Morel besorgten Ausgabe der Einsiedler Handschrift 5, 34 (S. 167), 6, 43 (S. 215). Vgl. 2, 26 (S. 52—54) und das Vorwort S. 3.

[2]) Legatus 40—42.

[3]) L. c. 11—12.

vernünftige Zweifel. Die wohlbegründete Überzeugung, dass in jener Vorhersagung eine Prophetie vorliegt, setzt eine peinliche Controle des einschlägigen Berichts voraus, umsomehr, da sich die unbekannte Verfasserin in ihrer Beurtheilung von Gebetserhörungen und Wundern allzu leichtgläubig erwiesen hat. Eine Controle ihres Zeugnisses ist indes jetzt leider nicht mehr möglich.

Welche Stellung nimmt die Kirche den Privatoffenbarungen gegenüber ein? Vor allem ist festzuhalten, dass die Kirche nie als unfehlbare Lehrerin der Heilswahrheit für irgend eine Privatoffenbarung positiv eingetreten ist. Sie wird auch nie mit ihrem göttlichen Ansehen dafür eintreten, aus dem einfachen Grunde, weil sie es nicht kann[1]). Denn Privatoffenbarungen liegen außerhalb des der Kirche übertragenen Glaubensinhalts. Wohl aber ist es öfters geschehen, dass eine kirchliche Behörde, der zwar keine göttliche, aber eine hohe menschliche Autorität zukommt, sich zugunsten von Privatoffenbarungen ausgesprochen hat. Die Congregation der Riten, welche durch Papst Sixtus V. (1585 — 1590) eingesetzt worden ist, hat eine Reihe von Privatoffenbarungen approbiert. Diese Approbation läßst einen doppelten Sinn zu. Meistens bedeutet sie nur, dass in den Offenbarungen nichts enthalten sei, was der Glaubens- und Sittenlehre zuwiderläuft. Hat die Approbation diesen Sinn, so ist damit noch kein Urtheil über den göttlichen Ursprung der betreffenden Mittheilungen gegeben. In einigen Fällen geht indes die Approbation weiter. Sie bekräftigt die übernatürliche Offenbarung als Thatsache. Beispiele hierfür finden sich in jenen Stücken des römischen Breviers und des römischen Martyrologiums, welche von der Ritencongregation herrühren. So hat dieselbe vor einigen Jahren in den Lectionen des Officiums der seligen Juliana von Lüttich (5. April) anerkannt, dass diese in der That von Christus dem Herrn beauf-

[1]) Franz Vogel sagt in der Einleitung zur zweiten Auflage seines ‚Auszugs aus der „geistlichen Stadt Gottes" von der ehrwürdigen Maria von Jesus aus Agreda' (Regensburg 1892) S. XVIII, der Inhalt der ‚geistlichen Stadt Gottes' sei von Gott, dem Vater der Lichter, und von der jungfräulichen Gottesmutter der ehrwürdigen Maria von Jesus vermittelst des Lichtes der Weissagung mitgetheilt worden. Dass dies wirklich der Fall sei, habe zwar der apostolische Stuhl bisher noch nicht positiv ausgesprochen. ‚Ihm allein steht es zu, kraft göttlicher Autorität ein definitives [das heißt im Sinne des Verfassers, ein unfehlbares] Urtheil zu fällen. Diese Äußerung ist untheologisch.

tragt worden sei, für die Einführung des Frohnleichnamsfestes zu wirken[1]).

Die Autorität der Congregation der Riten ist in hohem Grade beachtenswert. Indes, worauf es hier ankommt, sie gibt trotz aller Sorgfalt, mit der sie ihre Untersuchungen anstellt, keine unfehlbare Gewissheit. Es gilt der Satz Benedicts XIV., dass der Forscher berechtigt ist, auch solche Offenbarungen, die vom Heiligen Stuhle approbiert sind, das heißt, solche, für welche die Congregation der Riten sich im Einverständnis mit dem Papst geäußert hat, kritisch zu prüfen, unter der selbstverständlichen Voraussetzung, dass die wissenschaftliche Untersuchung ohne Missachtung der geistlichen Behörde stattfindet. Führt eine derartige besonnene Forschung zu dem Ergebnis, dass eine approbierte Offenbarung die Probe der Kritik nicht besteht, so ist es in der Ordnung, von dem Urtheil der Congregation abzugehen[2]). Die Maßregeln der Kirche in Sachen der Privatoffenbarungen zielen also darauf hin, zwei unwissenschaftliche Extreme auszuschließen: die Willkür und die Engherzigkeit.

---

[1]) In der Bulle, durch welche Papst Urban IV. das Fest eingesetzt hat, heißt es nur: Intelleximus autem alias, dum in minori essemus officio constituti, quod fuerat quibusdam catholicis divinitus revelatum, festum hujusmodi generaliter in ecclesia celebrandum. Bei Nicolaus Nilles, De rationibus festorum sacratissimi Cordis Jesu et purissimi Cordis Mariae 1[5] (Oeniponte 1885) 509. Dass in derartigen Äußerungen der Päpste keine Kathedralentscheidung gegeben wird, ist klar. In dem Beatificationsdecret der seligen Maria Margaretha Alacoque (Vie et oeuvres de la bienheureuse Marguerite Marie Alacoque 1 [Paray-le-Monial et Paris 1867] 584) und in ihrem Officium hat sich die Congregation der Riten für die Echtheit der berühmten Offenbarung über die Herz-Jesu-Verehrung ausgesprochen. Ähnlich in officiellen Actenstücken betreffs des heiligen Franciscus von Assisi, der heiligen Theresia, des Heiligen Johannes vom Kreuz u. a.

[2]) Quaeres quarto, quid dicendum sit de revelationibus privatis a Sede Apostolica approbatis, ex. gr. beatae Hildegardis et sanctarum Birgittae et Catharinae Senensis. Porro lib. 2. cap. 32. num. 11. diximus, praedictis revelationibus etsi approbatis non debere nec posse a nobis adhiberi assensum fidei catholicae, sed tantum fidei humanae juxta regulas prudentiae, juxta quas praedictae revelationes sunt probabiles et pie credibiles. Nach Anführung mehrerer Autoren sagt Benedict XIV.: Ex quibus proinde sequitur posse aliquem salva et integra fide catholica assensum revelationibus praedictis non praestare et ab eis recedere, dummodo

Liegt keine Äußerung der kirchlichen Behörde über die Privatoffenbarungen einer bestimmten Persönlichkeit vor, so fehlt dem Theologen und dem Historiker eine wertvolle Vorarbeit, ein sehr erwünschter Leitstern, und er ist lediglich auf die kritische Prüfung angewiesen. Dasselbe ist der Fall, wenn es sich um einzelne Offenbarungen einer Person handelt, von der die kirchliche Behörde im allgemeinen ausgesagt hat, dass sie durch Offenbarungen ausgezeichnet worden sei, wie dies bei der heiligen Gertrud zutrifft[1]). Damit ist noch keineswegs behauptet, dass sämmtliche Mittheilungen, welche als Offenbarungen der heiligen Gertrud überliefert sind, in der That diese Bezeichnung verdienen. Man wird berechtigt sein, daran zu zweifeln, ob die in dem ‚Gesandten der göttlichen Liebe'[2]) enthaltene Aussage auf Wahrheit beruht, dass in der Nacht, da Christus der Herr geboren wurde, alle Sodomiten, die damals gelebt, vertilgt worden seien. Man wird nicht minder Bedenken tragen, es als historische Thatsache hinzunehmen, dass Papst Leo I. sich die rechte Hand, welche eine Frau ihm geküsst hatte, zur Überwindung der erwachenden Sinnlichkeit abgeschnitten und dass er durch ein Wunder der Mutter Gottes das fehlende Glied zurückerhalten habe[3]). Es sind dies Dinge,

---

id fiat cum debita modestia, non sine ratione et citra contemptum. De servorum Dei beatificatione lib. 3 cap. ultimum n. 15 (S. 382). Dass in den von der Congregation der Riten approbierten Lectionen usw. historische Verstöße untergelaufen sind, leugnet wohl niemand. In den Rahmen des vorliegenden Gegenstandes fällt das Officium der heiligen Gertrud (Nov. 15), in welchem, wie bei allen Autoren bis in die neueste Zeit, die Äbtissin Gertrud und die Nonne Gertrud als **eine** Person behandelt werden, wiewohl die Unrichtigkeit dieser Identificierung sich aus dem Legatus divinae pietatis mit Evidenz ergibt. Unrichtig ist ferner die Behauptung, dass die heilige Gertrud Benedictinerin gewesen ist. Vgl. diese Zeitschrift 1899, 548—552.

[1]) Die Verhandlungen über die Aufnahme der heiligen Gertrud in das römische Martyrologium begannen im Jahre 1677. Das Ergebnis war folgendes Elogium: 17. Novembris in Germania s. Gertrudis virginis Ordinis s. Benedicti, quae dono revelationum clara extitit. Benedictus XIV, De servorum Dei beatificatione lib. 1 cap. 41 n. 39 (S. 189).

[2]) Legatus 298. Vgl. Eusebius Amort, De revelationibus (Venetiis 1750; die erste Ausgabe dieses Werkes erschien zu Augsburg 1744) 172—177.

[3]) Legatus 420—421. Vgl. Amort l. c. 117—172.

welche Gertrud aus dem Buch des Jacobus de Voragine[1]), einer beliebten, aber höchst unkritischen Heiligenlegende, geschöpft haben konnte. Sehr unwahrscheinlich ist es, daſs Christus der heiligen Mechthild das Wort patientia als entstanden aus pax und sapientia erklärt habe, daſs mansuetudo von manere abzuleiten sei[2]). Es erweckt sodann wenig Vertrauen, daſs nach einer an die heilige Mechthild gerichteten Offenbarung Maria von Gott dem Vater durch den Engel mit dem lateinischen Ave gegrüßt worden sei und daſs dieses Ave mit der Präposition a und der Interjection vae in irgend welchem Zusammenhang stehen soll, ferner daſs der Name Maria ‚Meeresstern' bedeute[3]). Es sind dies unhaltbare Anschauungen, welche die guten Nonnen aus religiösen Ansprachen oder Lesungen gewonnen hatten. Wenn der heiligen Gertrud enthüllt wird, daſs der Heiland durch das Ohr in den Schoß der Mutter Gottes eingetreten sei[4]), so scheint die Neuheit dieser Auffassung eine wahre Offenbarung anzudeuten. Doch diese Auffassung war damals gar nicht neu; die Heilige konnte sie in Ritusbüchern finden[5]). Eine der heiligen Mechthild zugeschriebene Offenbarung wird sich nur schwer als echt halten lassen. Auf Anregung eines Ordensbruders hat sie an den Heiland die Frage gerichtet, wo die Seelen des Salomo, des Samson, des Origines, des Aristoteles und des Trajan sich befänden, und der Heiland antwortete: ‚Wie meine Barmherzigkeit mit der Seele des Salomo verfahren ist, soll nach meinem Willen den Menschen verborgen bleiben, damit die Sünden des Fleisches von ihnen mehr vermieden werden. Was meine Liebe mit der Seele des Samson gethan, will ich unbekannt lassen, damit die Menschen sich mehr davor hüten, an den Feinden Rache zu nehmen. Wie mein Wohlwollen die Seele des Origines behandelt hat, soll verhüllt bleiben, damit

---

[1]) Legenda aurea, ed. Graesze, 3. Aufl. (Vratislaviae 1890) 45. 367.

[2]) Legatus 51—52.

[3]) Lib. sp. gr. 126. Vgl. Zeitschrift für katholische Theologie 4 (1880) 387. 12 (1888) 752. O. Bardenhewer, Der Name Maria. Geschichte der Deutung desselben. In den ‚Biblischen Studien' I, 1 (Freiburg i. Br. 1895) 50—96. Stella maris steht für stilla maris.

[4]) Legatus 105.

[5]) Vgl. Agobardus, De correctione Antiphonarii, bei Migne, Patrol. Lat. 104, 331—332. J. C. Thilo, Codex apocryphus Novi Testamenti 1 (Lipsiae 1832) 367.

keiner es wage, sich in seiner Wissenschaft zu erheben. Wie meine Güte mit der Seele des Aristoteles verfahren ist, will ich verheimlichen, damit der Naturphilosoph um das Himmlische und Übernatürliche sich nicht weniger kümmere. Was endlich meine Hochherzigkeit betreffs der Seele des Trajan geboten hat, sollen die Menschen nicht wissen, damit der katholische Glaube dadurch umsomehr an Wertschätzung zunehme; denn wiewohl Trajan alle Tugenden besaß, so entbehrte er doch des christlichen Glaubens und der Taufe'[1]). Diese angebliche Erklärung des Heilandes ist derartig, dass jeder Leser nothwendig den Schluss zieht: Also sind die Seelen jener Männer gewiss nicht verdammt, im Gegentheil, sie befinden sich in einem Zustande der Zufriedenheit und des Wohlseins. Andererseits aber erklärt der Heiland, er wolle, dass man über das Schicksal eben jener Männer nichts wisse. Der innere Widerspruch liegt am Tage. Ferner sind sehr befremdlich folgende Worte bei Mechthild: ‚Die getauften Kinder werden durch fremden Glauben gerettet. Die Pathin gelobt den christlichen Glauben für das Kind, und wenn das Kind stirbt, so wird es durch jenes Gelübde gerettet'[2]).

Auch in dem ‚Fließenden Licht der Gottheit' von Schwester Mechthild steht manches Bedenkliche. So die Versicherung, dass der Mutter Gottes, die mit Leib und Seele im Himmel ist, eine ‚große Zierde' abgeht, ‚die der himmlische Vater am jüngsten Tage allen seligen Leibern geben wird. Dieser muss unsere Frau noch entbehren, so lange das Erdreich schwebt auf dem Meere'[3]); dann der Irrthum, dass nicht alle Seelen im Fegfeuer ihres Heiles sicher seien[4]).

Schwierigkeiten dieser Art sind wohl imstande, das Urtheil zu erschüttern, dass sämmtliche Offenbarungen der genannten Personen und jede einzelne wahrhaft göttlichen Charakter an sich tragen. Wer Zweifel in dieser Richtung äußert oder auf gute Gründe gestützt eine

[1]) Lib. sp. gr. 344.

[2]) L. c. 340.

[3]) Fließendes Licht 2, 3 (S. 29). Die lateinische Bearbeitung schwächt die Härte ab: Cujus in novissimo magnificentior erit gloria, cum electi omnes conveniunt in patria. Revelationes 2, 473.

[4]) Fließendes Licht 4, 24 (S. 120): ‚Manche arme Seele ist in solchem Fegfeuer mit solcher Schuld, dass sie nicht wissen mag, ob sie je erlöst werden soll'. Dieser Satz ist verurtheilt in dem error 38. Lutheri: Animae in purgatorio non sunt securae de earum salute, *saltem omnes*. Denzinger, Enchiridion[9] (1900) 178.

Privatoffenbarung geradezu ablehnt, wie diejenige des seligen Hermann Josef über das Martyrium der 11000 Begleiterinnen der heiligen Ursula[1]), handelt nach den Gesetzen einer gesunden Kritik und bewegt sich innerhalb der Grenzen einer Freiheit, die ihm durch Papst Benedict XIV. gewährleistet wird[2]). Ist es aber auch nur in einem einzigen Fall nicht gewiss, dass die einer Person zugeschriebene Offenbarung eine wahre göttliche Mittheilung ist, sprechen vielmehr triftige Gründe für das Gegentheil, so ist damit der Beweis geliefert, dass der Gesammtinhalt von Offenbarungen, welche unter dem Namen eben dieser Person erschienen sind, als Ganzes nicht mehr mit Sicherheit auf unmittelbare göttliche Inspiration zurückgeführt werden kann. Eine vorurtheilsfreie Prüfung wird in den einzelnen Fällen über den Wert der Aussagen zu urtheilen haben. Oft wird sich dabei herausstellen, dass ein entgiltiger Entscheid unmöglich ist, auch für den Fall, dass die betreffende Person selbst von der Göttlichkeit ihrer Eingebungen überzeugt war. Es empfiehlt sich hier die größte Zurückhaltung. Denn Thatsache ist, dass selbst erleuchtete Männer unter dem Eindruck scheinbarer Evidenz dort ihr Urtheil vorzeitig abgeschlossen hatten, wo sich nachträglich Täuschung oder gar abgefeimter Betrug herausgestellt hat. Vorsichtige Zurückhaltung wird ganz besonders dann am Platze sein, wenn in einzelnen Gegenden mystische Erscheinungen sehr häufig auftreten und es den Anschein gewinnt, dass der Nachahmungstrieb oder andere unedle Bestrebungen mitspielen.

---

[1]) Vgl. Acta SS. Octobris tom. 9 (1869) 90—93. 173—201.

[2]) Der gelehrte Amort hat eine Reihe von Schwierigkeiten, die ihm bei dem Studium des ‚Gesandten der göttlichen Liebe‘ aufgefallen sind, gründlich erörtert und kommt zu dem Ergebnis, dass sich weder die Richtigkeit aller Offenbarungen der heiligen Gertrud noch deren Unrichtigkeit beweisen lasse. Amort spricht von der Heiligen mit großer Verehrung und gibt bereitwillig zu, dass sie wahre Offenbarungen gehabt. Sein Verfahren ist durchaus berechtigt und es lässt sich nichts Stichhaltiges dagegen einwenden. Es ist daher unbegreiflich, wie die verdienstvollen Herausgeber der Revelationes über diesen Mann das harte Urtheil fällen konnten: Timiditatis [soll wohl heißen temeritatis], ne dicamus, perfidiae arguendus est. Revelationes 1 S. LVIII. Einer ähnlichen, nur aus vorgefassten Ideen entsprungenen Einseitigkeit hat sich Franz Vogel in der oben S. 387[1] citierten Einleitung zur ‚Geistlichen Stadt Gottes‘ von der ehrwürdigen Maria von Jesus aus Agreda S. XIV schuldig gemacht.

Für die Bethätigung des Nachahmungstriebes fehlt es in den Quellen nicht an lehrreichen Zeugnissen. Schwester Anna Turnerin in Adelhausen hat sich abgequält, Thränen hervorzubringen, weil sie andere weinen sah. Anna von Munzigen[1]) sagt von ihr: ‚Sie konnte von Natur nicht weinen, und so sie das unmäßige Weinen sah, das die Schwestern thaten, hatte sie große Begierde, dass sie auch möchte weinen. Und einmal, da sie im Gebete war, strengte sie sich derartig an, dass ihr eine Thräne vor das Auge kam. Zugleich verlor sie ihre Sinne und es war ihr, als ob zwei Engel kämen vom Himmelreich, ein goldenes Becken brächten, die Thräne darin auffiengen, empor trugen und vor unsern Herrn brachten‘. Es ist klar, dass hier auch die Phantasie gewaltig mitgewirkt hat. Beides, die Phantasie und der in der Eitelkeit wurzelnde Nachahmungstrieb, findet sich besonders bei Frauen, deren anscheinend mystische Zustände daher für die Beurtheilung ein hohes Maß von Klugheit erfordern. Was die Phantasie bei Visionärinnen vermag, dafür liefert Agnes Blannbekin, eine Wiener Begine, † 1315, abschreckende Belege[2]).

Das Misstrauen des Kritikers steigert sich, wenn die Visionärinnen körperlich zerrüttet sind[3]). Sie können bei alledem die heiligsten

---

[1]) Die Chronik der Anna von Munzingen. Nach der ältesten Abschrift mit Einleitung und Beilagen herausgegeben von Professor Dr. J. König. In dem Freiburger Diöcesan-Archiv 13 (Freiburg i. Br. 1880 S. 129 bis 193) 186—187.

[2]) Ven. Agnetis Blannbekin, quae sub Rudolpho Habsburgico et Alberto I. Austriacis Imp. Wiennae floruit, Vita et Revelationes auctore anonymo Ord. FF. Min. e celebri Conv. S. Crucis Wiennensi ejusdem Virg. Confess. . . edidit Bernardus Pez. Viennae 1731. Vgl. namentlich cap. 37 und 38 (S. 36. 38). Über die Schicksale des sehr seltenen Buches s. Gustav Freiherr von Suttner, Die Garelli (Wien 1885) 48—56. Heinrich Reusch, Der Index der verbotenen Bücher 2 (Bonn 1885) 259. Auszüge haben mitgetheilt Chmel in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie, philos.-histor. Classe 2 (1849) 46—100, und Oscar Panizza, Agnes Blannbekin, eine österreichische Schwärmerin aus dem dreizehnten Jahrhundert. In den Zürcher Discussionen 1898 Nr. 10—11. Auch bei Agnes Blannbekin findet sich (cap. 194, S. 244) das Geschichtchen vom Untergang sämmtlicher Sodomiten bei der Geburt des Heilandes; vgl. oben S. 389.

[3]) Benedictus XIV., De servorum Dei beatificatione lib. 3 cap. ultimum n. 11. Vgl. M. Meschler, Über Visionen und Prophezeiungen, in den Stimmen aus Maria-Laach 15 (1878) 407—408.

Geschöpfe sein. Sie leben beständig in einer übernatürlichen Sphäre. Die Treue, mit der sie Gott dem Herrn dienen, erwirkt ihnen Gnaden, die über das Maß und die Zahl der Gnaden, welche anderen Menschenkindern zutheil werden, weit hinaus gehen. Es besteht ein fortgesetzter enger Verkehr zwischen ihnen und ihrem Schöpfer. Vereinigt sich damit große Regsamkeit des Geistes, Empfänglichkeit eines zartbesaiteten Herzens, poetischer Schwung und dramatische Anlage, so kann es wohl geschehen, dass rein innere Vorgänge, die immerhin übernatürlich sind, von ihnen gleichsam dialogisch gespalten werden, und dass dort ein unmittelbares eigentliches Gespräch mit Gott dem Vater oder mit Christus stattzufinden schien, wo ihre lebhaft angeregte Seele lediglich unter dem Einfluss einer mächtigen Gnadenwirkung stand[1]). Am unverfänglichsten sind jene Visionen, bei welchen die der Täuschung so leicht ausgesetzten Sinne und die Phantasie vollkommen ausgeschaltet werden, also die sogenannten intellectualen Visionen, in denen der Geist die Wahrheit ohne Bild schaut, wie dies bei der durch übernatürliche Einwirkung herbeigeführten Ekstase der Fall ist, in welcher die niederen Kräfte des Menschen völlig gebunden sind. Freilich stellt sich nach derartigen Zuständen naturgemäß das Unvermögen ein, den Gegenstand der Beschauung in klaren Worten wiederzugeben, da diese stets ein Phantasiebild zur Voraussetzung haben. Personen, welche in dieser Weise bevorzugt werden, wiederholen dann das Wort des Apostels: ‚Kein Auge hat es gesehen, kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz ist es gedrungen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben‘[2]). Beispiele dieser Art finden sich selten und nur bei den demüthigsten Seelen. Zu ihnen gehören der selige Hermann Josef, die heilige Gertrud und die beiden Mechthilden.

Der hier vertretene Standpunkt ist wesentlich derselbe, welchen ein Zeitgenosse der eben genannten vier mystischen Personen einnimmt: David von Augsburg, so genannt wahrscheinlich nach seinem Geburtsort. Von dem Leben dieses edlen Franciscaners ist wenig be-

---

[1]) Ein bezeichnendes Beispiel, in welch weitem Sinne die heilige Gertrud Rede und Antwort versteht, ist im Legatus 500 enthalten. *Verba* Domini ad electam sunt tribulationes et gravamina cordis sui . . Ad quod ipsa secundum optimum beneplacitum Dei *respondet*, cum patientiam conservans in corde desiderat omnem voluntatem Dei in se perfici.

[2]) 1 Kor. 2, 9. Vgl. Legatus 65.

kannt. Nach eigenem Zeugnis war er eine Zeit lang Novizenmeister im Minoritenkloster zu Regensburg[1]). Hier wurde er im Jahre 1246 von dem päpstlichen Legaten Philipp als Untersuchungscommissär für das Frauenkloster Niedermünster aufgestellt, zugleich mit ihm zwei Regensburger Canoniker und Bruder Berthold von Regensburg, dessen Name demjenigen des Bruder David in der Urkunde vorangesetzt ist[2]). Sicher ist ferner, daſs David als Freund und Begleiter des groſsen Berthold in verschiedenen Ländern das Predigtamt ausgeübt hat, wobei er immer noch Muſse zu schriftstellerischer Thätigkeit fand[3]).

Unter den Schriften, welche Davids Namen tragen, sind ihm mehrere irrthümlich beigelegt worden. Echt sind zwei nach Regens-

[1]) David ab Augusta O. F. M., De exterioris et interioris hominis compositione secundum triplicem statum incipientium, proficientium et perfectorum libri tres castigati et denuo editi a PP. Collegii s. Bonaventurae (Ad Claras Aquas [Quaracchi] 1899) S. 59; vgl. S. 1. Das Werk wird in folgendem citiert: De compositione.

[2]) Vgl. E. Michael, Geschichte des deutschen Volkes 2, 70. 145.

[3]) David von Augsburg, De compositione S. 64. Die jüngsten Herausgeber dieses Werkes stellen es S. VIII. im Gegensatz zu Sbaralea und Eubel, Geschichte der oberdeutschen Minoriten-Provinz 254[224] als unzweifelhaft hin, daſs David von Augsburg der Novizenmeister Bertholds von Regensburg gewesen sei. Sie berufen sich auf die beiden Briefe, welche in ihrer Ausgabe vor dem ersten und vor dem zweiten Buch abgedruckt und nach einigen Codices an einen fr. Berthold als einstigen Novizen Davids gerichtet sind. Thatsache ist (vgl. De compositione S. XX—XXXIV), daſs eine Handschrift des fünfzehnten Jahrhunderts beide Briefe, zwei andere Handschriften aus demselben Jahrhundert und eine Handschrift aus dem vierzehnten Jahrhundert den einen Brief mit der Adresse an einen fr. Berthold enthalten, ferner zwei Handschriften des fünfzehnten Jahrhunderts den einen Brief an fr. Bernhard und eine Handschrift des ausgehenden fünfzehnten Jahrhunderts beide Briefe an einen fr. B. Die meisten Codices, darunter diejenigen des dreizehnten Jahrhunderts und vom Anfang des vierzehnten schweigen darüber gänzlich. Es ist möglich, daſs B. für Berthold steht, daſs ‚Bernhard' ein Schreibfehler und daſs unter Berthold kein anderer als Berthold von Regensburg zu verstehen ist. Doch die späte Überlieferung läſst allzuviel zu wünschen übrig und kann nicht als entscheidender Beweis dafür gelten, daſs David von Augsburg thatsächlich der Novizenmeister Bertholds von Regensburg gewesen ist. Die ältesten Quellen und zwar auch solche, die im Orden selbst entstanden sind, nennen ihn nur socius fr. Bertholdi.

burg gerichtete Briefe, eine aus drei Büchern bestehende ascetische Unterweisung für Novizen und Religiosen[1]), eine Erklärung der Ordensregel[2]), ferner ‚die sieben Vorregeln der Tugend‘ und ‚der Spiegel der Tugend‘[3]). Diese beiden letztgenannten Schriften liegen in deutscher Sprache vor, stammen aber in dieser Form schwerlich von David, der ebenso wie Berthold von Regensburg vermuthlich lateinisch geschrieben hat[4]). Als Inquisitor verfasste er in der Zeit von 1256 und 1272 den Tractat ‚über die Inquisition der Häretiker‘[5]). David ist im Jahre 1271 oder 1272 in Augsburg gestorben

---

[1]) Es ist das von den Franciscanern in Quaracchi neu herausgegebene Werk De exterioris et interioris hominis compositione. Die drei ersten Bücher werden gewöhnlich citiert unter den Titeln: Formula de compositione hominis exterioris, Formula de interioris hominis reformatione ad proficientes, De septem processibus religiosorum. Die Angabe, dass das erste Buch um 1240 oder 1241 entstanden sei, stützt sich auf die Voraussetzung, dass David der Novizenmeister Bertholds von Regensburg gewesen. Da sich hierfür kein zwingender Beweis erbringen lässt, so kann auch das Jahr 1240 oder 1241 als Abfassungszeit des ersten Buches nicht als gesichert gelten. Der zweite Brief ist übrigens geschrieben worden, nachdem David Regensburg schon lange verlassen hatte. (De compositione S. 62.) Dass dieser Brief als ein Begleitschreiben zum zweiten Buch aufzufassen ist (vgl. De compositione S. VIII), geht aus demselben nicht hervor. David sagt nur: Volueram vobis brevem salutationem pro memoriali scripsisse, ne mei essetis immemores propter longam absentiam.

[2]) Theilweise veröffentlicht von Lempp in der Zeitschrift für Kirchengeschichte 19 (Gotha 1899) 345—359.

[3]) Bei Pfeiffer, Deutsche Mystiker 1, 309—341.

[4]) So urtheilen mit gutem Grund die Herausgeber des Werkes De compositione S. XV.

[5]) E. Michael aaO. 2, 274 ff. Lempp, David von Augsburg 39, sagt, dass David in seiner Schrift De inquisitione haereticorum ‚Lüge und Verrath als berechtigte Mittel um Geständnisse zu erzwingen angerathen‘ habe. Aber in der von Lempp selbst citierten Stelle ist zu lesen: Si haberentur aliqui, qui sagaciter scirent et vellent eos [haereticos] in hujusmodi observare vel qui de licentia episcoporum se ipsis haereticis favorabiles et familiares ostenderent, qui caute scirent loqui cum eis *sine mendacio* et de non quibus esset timor, quod inficerentur ab eis, isti possent omnia secreta eorum perscrutari . . Wenn es sodann heißt: Idem esset, si aliqui ex his, qui in secta eorum fuerant, reversi ad fidem fideliter haec omnia proderent . ., so ist Lempps Be-

und in der Kirche des dortigen Franciscanerklosters beigesetzt worden[1]). In den Menologien des Ordens wird er gleich Berthold als Seliger angeführt[2]). Seine Schriften sind ein schönes Zeugnis für das fromme Gemüth des Mannes, für sein umfassendes theologisches Wissen, seine gründliche Kenntnis der Heiligen Schrift und der früheren Mystiker, seinen tiefen Einblick in die Geheimnisse des menschlichen Herzens und für sein nüchternes Urtheil.

Davids Ausführungen über das innere Leben bezeugen seine Wertschätzung wahrer Mystik, der Liebeseinigung mit Gott. Er bedauert deshalb, dass des mystischen Verkehrs mit Gott und der geistlichen Wonnen, die ohne Vergleich alle Wonnen der Welt übertreffen, allzu wenig gedacht wird. Selbst unter solchen, welche in einem Orden hoch zu stehen glauben, gebe es deren, welche kein wirksames Verlangen danach tragen. Sie verachten sie und halten sie für eine verabscheuungswürdige Thorheit. Personen, welche die Gabe der Andacht besitzen, werden von anderen Religiosen verfolgt. Man hält sie für besessen und schilt sie Häretiker. Aber jene Tadler seien nicht geistlich, sondern nach dem Ausdruck des Apostels thierisch[3]), weil sie nicht verstehen, was des Geistes ist. ‚Keineswegs aber lobe ich', sagt David, ‚die Betrüger oder die Betrogenen, welche ihren eigenen oder einen fremden Geist für den Geist Gottes halten, ihm folgen und so in die Irre gehen. Denn die Geister sind zu prüfen[4]) und danach zu beurtheilen. Ganz gewiss ist das nicht von Gott, was dem Glauben der Kirche, dem Urtheil der Väter oder der Theologen widerstreitet'[5]).

---

zeichnung ‚Verrath' für derartige Aussagen gar nicht zutreffend und gibt eine falsche Vorstellung. Über die Schriften Davids s. die kritischen Untersuchungen Lempps aaO. 15—30. Dass der Liber quartus dem David angehört, ist doch sehr zweifelhaft. Nach Preger, Geschichte der deutschen Mystik 2, 17—21, ist David von Augsburg auch der Verfasser der Abhandlung: ‚Die sieben Staffeln des Gebetes'; bei Pfeiffer, Deutsche Mystiker 1, 387—397.

[1]) 1272 dürfte der richtigere Ansatz sein. Er findet sich in dem Todtenbuch des Augsburger Minoritenconvents (Text bei Eubel, Geschichte der oberdeutschen Minoriten-Provinz 254[228]) und in der Chronica anonyma, abgedruckt in den Analecta Franciscana 1 (Quaracchi 1885) 290.

[2]) De compositione S. XV—XVI.

[3]) 1 Kor. 2, 14. [4]) 1 Jo. 4, 1.

[5]) De compositione 2, 24 (S. 110). 3, 63 (S. 340).

Damit hat David im allgemeinen seine Stellung gegenüber wirklich oder angeblich mystischen Vorgängen gezeichnet. Sein Standpunkt ist derjenige einer unerbittlichen Kritik. Diese mit größter Hochachtung wahrer Heiligkeit verbundene kritische Schärfe in der Würdigung praktischer Fälle beweist, dass David von Augsburg kein leichtgläubiger Ascet, sondern ein erleuchteter Geistesmann gewesen ist. Das Hauptgewicht legt er auf die Regelung des inneren Menschen und auf die rückhaltlose Hingabe an Gott. Darin bestehe der geistliche Trost. Andere Tröstungen sind zum Heil nicht nothwendig; sie sind vielmehr verdächtig, oft falsch, eingebildet, trügerisch. Hierher sind zu rechnen Visionen, Offenbarungen, Prophezeiungen, sinnlich fühlbare Ergötzungen, Wunder. Der durch seine Reisen und Wanderungen viel erfahrene Lehrer fügt hinzu: ‚Das gilt namentlich für unsere Zeiten. Zuweilen sind diese Dinge echt; doch nur bei wenigen‘[1]. Manche haben daraus Wahrheit geschöpft. Die meisten indes lassen sich täuschen. Man solle auf diese Dinge wenig Gewicht legen, umsoweniger, da der Nutzen gering ist, auch wenn alles auf Wahrheit beruhte. Ungebildete Leute freilich und solche, die im geistlichen Leben unerfahren sind, sehen darin einen Beweis von großer Heiligkeit und Weisheit.

David unterscheidet nach dem Vorgang des heiligen Augustinus vier Arten von Offenbarungen und Visionen. Die einen werden vermittelt durch die äußeren Sinne. Auf diese Weise sah Moses den Herrn im brennenden Dornbusch. Die Visionen der zweiten und dritten Art sind bildhaft, und zwar kommen sie entweder im wachen Zustand, wie die Gesichte des Ezechiel und des Daniel, oder im Traum, wie Jakobs Gesicht von der Himmelsleiter. Körperliche und bildhafte Visionen sind bei Guten und bei Schlechten möglich. Eine vierte Gruppe umfasst die rein intellectualen Visionen, in denen der Geist unmittelbar die Wahrheit schaut. So Paulus, als er in den dritten Himmel verzückt, und Johannes, als ihm der Inhalt der Apokalypse geoffenbart wurde. Auch bei dieser Art von Offenbarungen sind nach David Bilder nicht geradezu ausgeschlossen; doch richtet sich der Geist wesentlich auf die durch das Bild vorgestellte Wahrheit. David wird nicht müde, immer und immer wieder auf die Gefahr der Täuschung hinzuweisen und vor Leichtgläubigkeit zu warnen. Eitelkeit, Effecthascherei, die Sucht, es anderen gleich zu thun, Wahn-

---

[1]) De compositione 3, 2 n. 6 (S. 166).

gebilde der eigenen Phantasie, geistige Störung als Vorbote der Verrücktheit, auch der Teufel könne visionäre Zustände verursachen. Es werde allerdings berichtet, dass manche fromme und heilige Person Christus den Herrn als Kindlein in der Krippe, in den Armen oder im Schoß seiner Mutter oder am Kreuz gesehen habe. Das sei aber nicht Christus selbst gewesen; denn Christus sei jetzt mit seinem verklärten Leibe im Himmel, er werde nicht mehr geboren und leide nicht mehr. Was jene frommen Seelen gesehen haben, sei ein Bild vom Heiland gewesen, das ihnen zum Trost und zur Förderung ihrer Andacht gezeigt wurde. Das habe man auch bei den Erscheinungen der Heiligen und der Engel fest zu halten. David weiß sehr gut, dass im Leben mystischer Personen oft von allerlei Zärtlichkeiten zwischen ihnen und Christus oder den Heiligen die Rede ist. Es läßt sich nicht klar stellen, ob er alles derartige als unecht verwirft. Jedenfalls sind ihm Küsse und Umarmungen sehr verdächtig, und er verwirft sie unbedingt, sobald eine Regung der Sinnlichkeit damit verbunden ist.

Auch bezüglich der Enthüllungen zukünftiger Dinge ist die Täuschung sehr gewöhnlich. ‚Wir sind‘, sagt David, ‚bis zum Überdruss mit Prophezeiungen angefüllt vom Antichrist, von den Anzeichen des Weltgerichts, vom Untergang der Orden, von der Verfolgung der Kirche, vom Absterben des Reichs, von verschiedenen Plagen und anderem mehr. Selbst ernste und fromme Männer haben derlei Dingen unberechtigten Glauben geschenkt, haben den Schriften des Joachim von Fiore und anderer Weissager mancherlei Erklärungen entnommen. Indes selbst wenn sie wahr und authentisch wären, so gäbe es doch sehr vieles, womit man sich fruchtreicher befassen würde. Hat doch auch Christus der Herr solche Grübeleien in den Aposteln gerügt, indem er sagte: „Euere Sache ist es nicht, zu kennen Zeiten und Augenblicke, welche der Vater gesetzt hat in seiner Macht“‘[1]).

Manche sogenannte Offenbarungen beziehen sich auf den Gegenstand des Gebetes in eigener oder fremder Sache. Auch hier solle man sich nicht täuschen lassen. Der Fall komme besonders bei frommen Gemüthern vor. Sie befinden sich in gehobener Stimmung, beten

---

[1]) Apostelg. 1, 7. Auch Albert der Große kennt solche, qui temporibus nostris spiritu quodam prophetico inflati visionibus fictis decipiunt populum. In der Erklärung des Propheten Zacharias, opp. (ed. Borgnet) 19, 599.

mit fühlbarer Andacht und verwechseln ihr sehnliches Verlangen und die Zuversicht der Erhörung mit der Erhörung selbst.

Am Schluss wiederholt David seine eindringliche Mahnung zur Vorsicht. Es scheine sicherer, Außerordentliches nicht zu suchen, ihm, wenn es angeboten wird, nicht leichthin Glauben zu schenken, vielmehr, wie er sagt, ‚die Grube der Täuschung zu fürchten' und alles derartige als weniger nützlich gering zu schätzen. Wolle man solchen Dingen einige Beachtung schenken, so hole man den Rath weiser Männer und zwar weniger ein. Man richte den Geist mit Eifer auf das, was sicher, nützlich und verdienstlich ist. Man arbeite also an der Ausrottung der Leidenschaften und gebe sich ernstlich Mühe, in der Tugend zu wachsen. Man erforsche den gesunden Sinn der Heiligen Schrift und entzünde durch häufiges Gebet den Geist zur Andacht. Leute, die sich damit befassen, wirken heilsam und segensvoll. Je mehr man sich darin übt, destò größer wird das Verdienst und die Seligkeit bei Gott sein[1]).

[1]) De compositione 3, 66—67 (S. 355—365).

Cornelius von Sneek und Augustin von Getelen.

Zwei Dominicaner des 16. Jahrhunderts.

Von Dr. Nicolaus Paulus.

Die nachfolgenden Ausführungen sind dem Andenken zweier Dominicaner gewidmet, die heute fast gänzlich vergessen sind, obschon sie im 16. Jahrhundert, als Vorkämpfer der katholischen Kirche gegen die lutherische Neuerung, eine nicht unwichtige Rolle gespielt haben. Da beide um dieselbe Zeit in Norddeutschland thätig gewesen sind, so dürfte es angezeigt sein, ihr Leben und Wirken in einer und derselben Abhandlung kurz zu besprechen.

I. Cornelius von Sneek.[1])

Cornelius, dessen Familienname nicht bekannt ist, wurde geboren um 1455 in Indick oder Hendyck, einem Dörfchen in Friesland. Nach der Sitte seiner Zeit schrieb er sich nicht von dem kleinen Geburtsorte, sondern von der nächst gelegenen Stadt Sneek, und wurde daher gewöhnlich Cornelius Snekanus oder Cornelius von Sneek ge-

[1]) Eine kurze Notiz über ihn findet sich bei *Quétif et Echard*, Scriptores ordinis Praedicatorum. Tom. II. Lutetiae Parisiorum 1721 p. 82; abgedruckt bei *Paquot*, Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas. Tom. III. Louvain 1770. p. 637 sq. Vgl. auch den Artikel von Krause in der Allgem. deutschen Biographie. Bd. XXXIV. 1894. S. 500 ff.

nannt. Das Ordenskleid erhielt er im Kloster Leeuwarden. Am 24. Mai 1483 ließ er sich als Doctor der Theologie und Prior des Rostocker Convents in die Matrikel der Universität Rostock eintragen[1]). Wie später, so wird er wohl auch damals schon an der Universität Theologie gelehrt haben. Auch auf der Kanzel war er eifrigst thätig, wie seine zahlreichen hinterlassenen Predigten beweisen[2]), von denen ein kleiner Theil 1514 in Paris[3]) und 1517 in zweiter, vermehrter Auflage zu Rostock[4]) veröffentlicht worden ist.

Im Jahre 1502 erscheint Cornelius als Prior in Bremen[5]). Im folgenden Jahre stand er wieder dem Rostocker Convent als Prior vor[6]). Am 22. Juli 1505 wurde er auf einem in Utrecht abgehaltenen Capitel für drei Jahre zum Generalvicar der sogenannten holländischen Congregation gewählt, eines weitverzweigten Verbandes, der sowohl in Deutschland, Polen und Frankreich als in Dänemark und in den Niederlanden zahlreiche reformierte Klöster um-

---

[1]) A. Hofmeister, Die Matrikel der Universität Rostock. Bd. I. Rostock 1889. S. 232: ‚Cornelius de Snekis, doctor theologie, prior conventus sancti Iohannis in Rostock ordinis Predicatorum‘.

[2]) Mehrere handschriftliche Predigtcyklen sind verzeichnet bei *Quétif* II, 82.

[3]) Magistri Cornelii de Snekis praedicatorii instituti ac Theologiae professoris eximii Sermones XXI super Confraternitate de serto Rosaceo .. Sermones duo eiusdem contra ebrietatem et insolentiam bibendi. Quibus adduntur Coronae super officio dicti serti Rosacei .. Sermones synodales eiusdem Magistri Cornelii. Parisiis, apud Iod. Badium. 1514. 89 Bl. 4°. Widmung des Verfassers, haereticae pravitatis inquisitoris, an den Dominicaner Ivo, Bischof von Rennes. Die Synodalreden hielt Cornelius auf Veranlassung des Erzbischofs Ernst von Magdeburg.

[4]) Sermones Magistri Cornelii de Snekis .. denuo impressi cum additione plurium sermonum et introductionum super confraternitate de serto Rosaceo. Rostochii 1517. Widmung des Verfassers an die Herzoge Heinrich und Albrecht von Mecklenburg. Cornelius ließ den Herzogen das Buch überreichen und erhielt dafür ein Geldgeschenk. Vgl. Lisch, in den Jahrbüchern des Vereins für mecklenburgische Geschichte. Bd. IV. Schwerin 1839. S. 119 ff. Vgl. auch Jahrbücher XXII, 238; XLIV, 58 ff.

[5]) K. Koppmann, Geschichte der Stadt Rostock. Rostock 1887 I, 99.

[6]) Koppmann 99. Als Prior von Rostock erscheint Cornelius auch 1504 bei D. Schröder, Kirchen-Historie des Evangelischen Mecklenburgs. Rostock 1788. I, 229.

faſste. Auf dem Capitel, das am 18. Mai 1511 in Valenciennes stattfand, fiel die Wahl wieder auf Cornelius[1]), der dann nach Ablauf der dreijährigen Amtsführung Generalvicar der deutschen Klöster wurde.

Inzwischen war die ausgedehnte Congregation sehr vermindert worden. Zunächst wurden von Leo X. auf Ansuchen des Königs Ludwig XII. durch eine Bulle vom 28. October 1514 die französischen Klöster von der holländischen Congregation losgetrennt, um einen eigenen Verband, die gallicanische Congregation, zu bilden. Im folgenden Jahre begehrte Erzherzog Karl, der spätere Kaiser, daſs die in den Niederlanden gelegenen Klöster ebenfalls von der holländischen Congregation losgetrennt würden. Leo X. entsprach diesem Wunsche und verordnete durch eine Bulle vom 2. Juli 1515, daſs die niederländischen Convente fürderhin eine neue Provinz, die sogenannte niederdeutsche Provinz bilden sollten[2]). Da zu jener Zeit die Ordensreform fast in allen Häusern der sächsischen Provinz durchgedrungen war, so befahl der General Cajetan am 5. Februar 1517, daſs die bisher unter dem Generalvicar der holländischen Congregation stehenden Klöster derselben wiederum dem Provincialprior unterstellt werden sollten. Würde einmal ein nicht reformierter Provincial erwählt werden, so sollten die Vicare der vier Nationen, in welche nunmehr die Provinz getheilt wurde, unmittelbar unter dem Ordensgeneral stehen. Diese vier Nationen waren Meiſsen, Thüringen, Livland und Ostnation; zur letztgenannten gehörten die Convente Bremen, Magdeburg, Rostock, Wismar usw. Der Rostocker Convent hatte sich mit der von Cajetan getroffenen Anordnung am 24. Juni 1516 im voraus einverstanden erklärt; die Ausführung derselben geschah in Rostock am 19. Mai 1517 durch den Provincial Hermann Rab. Prior des Rostocker Convents, der damals aus 28 Brüdern bestand, war noch immer Cornelius[3]).

Von da an blieb Cornelius, der nun zur sächsischen Provinz gehörte, bis gegen Ende seines Lebens als Prior und Professor in der mecklenburgischen Hansestadt[4]). Im Jahre 1520 las er an der

[1]) *Jonghe*, Belgium Dominicanum sive Historia Provinciae Germaniae inferioris S. Ordinis Fratrum Praedicatorum. Bruxellis 1719. p. 9.

[2]) *Jonghe* 10 sqq.

[3]) Koppmann 99.

[4]) Als Prior stellte er 1519 einen Bruderschaftsbrief aus; abgedruckt in Jahrb. für meckl. Geschichte VII, 190 ff. Ihm selbst als Prior von

Hochschule, im Vereine mit seinem Ordensgenossen Johann Hoppe[1]), über die theologische Summe des Aquinaten, ,was genugsam zeigt, welche bedeutsame Stellung die theologische Summe des Thomas von Aquin noch innerhalb des theologischen Studiums jener Zeit hatte'[2]).

Ein anderer bedeutender Rostocker Dominicaner jener Zeit war Joachim Ratstein, der zwar 1523 als Lector in Havelberg erscheint, aber bei Beginn der religiösen Wirren, wie auch später wieder, in Rostock thätig war[3]). Hier hatte er um 1517 einen Aufruf veröffentlicht, um die Gläubigen zum Eintritt in die Rosenkranzbruderschaft aufzufordern[4]). Bemerkenswert ist die Genauigkeit, mit welcher in diesem Schriftstück vom Ablass gehandelt wird. ,Kommet und geht in diese Bruderschaft', mahnte der Dominicaner, ,alle ihr bußfertigen Menschen, die ihr begehret Auslöschung der Pein eurer Sünden, die ihr bereut und gebeichtet habet; machet euch theilhaftig der großen Gnade und des Ablasses, der hiezu gegeben ist'.

Mehrmals musste sich Cornelius nach Greifswald begeben, um an der dortigen theologischen Facultät Promotionen vorzunehmen, so im März 1515[5]) und im September 1523[6]). Als Diffinitor der

---

Rostock, sowie seinen Untergebenen, wurde am 17. October 1516 von dem Commissar des Legaten Arcimbold ein Ablassbrief verliehen; abgedruckt bei D. Schröder, Papistisches Mecklenburg. Wismar 1741. S. 2869 ff.

[1]) Aus Tetrow gebürtig; am 3. Mai 1476 als Doctor der Theologie in Rostock immatrikuliert. Vgl. Hofmeister, Rostocker Matrikel I, 179.

[2]) O. Krabbe, Die Universität Rostock im 15. u 16. Jahrhundert. Rostock 1865. S. 318 ff.

[3]) Vgl. über ihn Wiechmann-Hofmeister, Mecklenburgs altniedersächsische Literatur. Bd. III. Schwerin 1885. S. 186. 227.

[4]) Abgedruckt bei Wiechmann III, 55 ff.

[5]) Friedländer, Matrikel der Universität Greifswald. Bd. I. Leipzig 1893. S. 174: ,Mgr. Kornelius de Sneks, sacre theol. doctor, almi ord. fratrum Predicatorum conventus Rostockensis prior, congregationis Hollandrie per universam Almaniam vicarius generalis. — Mgr. Ioh. Hoppe, s. th. professor, heretice pravitatis inquisitor ac eiusdem ordinis Predicatorum, vir clarissimus et egregius. Hi duo doctores de conventu Rostockensi per universitatem vocati fuerunt ad insignia doctoralia licentiato Wichmann Krussen in s. theol. dandum, quos pecunia intitulature universitas honoravit, et intitulati sunt 12. Marcii' (1515).

[6]) Ibid. 195: ,1523, 15. Sept. rev. pater ord. Pred. S. Dom. Wilhelmus de Buren (aus Hamburg) ornatissime et pulcre fuit per r. p.

sächsischen Provinz wohnte er auch am 8. September 1521 einem Provincialcapitel in Erfurt bei[1]).

In den ersten Jahren der Kirchenspaltung fand die lutherische Lehre in Rostock nur wenige Anhänger. Dass die Dominicaner, an deren Spitze Cornelius von Sneek und Joachim Ratstein standen, durch ihren Streit mit den Franciscanern wegen der unbefleckten Empfängnis Mariä der Neuerung Vorschub geleistet haben, ist zwar schon oft behauptet worden, doch ohne genügenden Grund. Der einzige Zeuge hierfür ist der Rostocker Prediger Nicolaus Gryse, geboren 1543, der in einer Schrift vom Jahre 1593 behauptet, dass die Streitigkeit, die um 1526 zwischen den Dominicanern und den Franciscanern ausbrach, der lutherischen Sache ‚sehr geholfen' habe. Wie wenig zuverlässig aber dieser Zeuge ist, ergibt sich schon aus seiner Mittheilung über den betreffenden Streit. ‚Die Mönche von St. Johann' (Dominicaner), schreibt Gryse, ‚haben gelehrt, die hl. Jungfrau Maria, die Mutter Gottes, wäre ohne Sünde empfangen und geboren. Die zu St. Catharina (Franciscaner) aber haben gepredigt und dagegen gesagt, Maria die Mutter des Herrn wäre wie andere Menschen in Sünde empfangen und auch in Sünde geboren'[2]). Nun aber fand bekanntlich gerade das Gegentheil statt.

---

et dom. Cornelium de Snecken, th. doct. et professorem optimum, tunc eiusdem facultatis decanum (in Rostock) et heretice pravitatis inquisitorem vigilantissimum, in s. th. doctorem in ecclesia b. Marie virginis promotus, stante et copiosissime respondente ad argumenta adeo et tam luculenter, quod fere nil addi posset, v. p. Ioachim Ratsten Kyritzensi, Havelbergensis dioecesis, theologie publico lectore. Qui unanimiter de oppidis Hamburgensi, Rostockensi et aliis partibus cum eorum fratribus respective venerunt et nostram hanc universitatem in multis honorarunt. Dictus Ioachim Ratsten, lector Havelbergensis, 16. Sept. fuit intitulatus in matriculam'.

[1]) Dreyhaupt, Beschreibung des Saal-Kreyses. Halle 1749. I, 792.

[2]) N. Gryse, Historia Van der Lere, Levende und Dode Joachimi Slüters, des ersten Evangelischen Predigers tho Rostock. Rostock 1593. D 3. Von dieser Schrift sagt der Rostocker Stadtarchivar K. Koppmann: ‚Sie enthält Glaubwürdiges und Unglaubwürdiges in bunter Verquickung und bedarf dringend einer eingehenden kritischen Würdigung'. Es stelle sich immer mehr heraus, dass man sie ‚nur mit der größten Vorsicht' benutzen dürfe. Beiträge zur Geschichte der Stadt Rostock. Rostock 1890 ff. I, 2; II, 15.

Längere Zeit hindurch wollte in Rostock die große Mehrheit des Rathes, wie auch die besseren Familien, von der Neuerung nichts wissen. Umso kühner trat die radicale Partei, geführt von dem Syndicus Johann Oldendorp, für das ‚Evangelium' in die Schranken. Um einen Aufruhr zu verhüten, mahnte im Frühjahr 1531 der Magistrat die Geistlichen, im Gottesdienste Änderungen einzuführen; er könne den gewaltsamen großen Haufen, so erklärte er dem Clerus, nicht mehr aufhalten. Da jedoch der Clerus die Neuerung nicht einführen wollte, so stürmten am Palmsonntag 1531 wohl 250 ‚Martinianer' auf das Rathhaus, in der Absicht, es niederzubrechen und die Fahne des Aufruhrs zu erheben. Nun gab der eingeschüchterte Rath nach und ließ in den Pfarrkirchen eine neue Kirchenordnung einführen[1]). Bald nachher wurde der katholische Gottesdienst auch in den Klöstern gewaltsam unterdrückt[2]). Ein Theil des Dominicanerklosters wurde von der städtischen Verwaltung in Besitz genommen; doch überließ man einige Räumlichkeiten den Mönchen, von denen mehrere noch etliche Jahrzehnte unter den schwierigsten Verhältnissen in Rostock ausharrten[3]). Andere dagegen verließen die Stadt schon im Jahre 1533, nachdem den Ordensgeistlichen jede öffentliche seelsorgerische Thätigkeit untersagt worden war.

Zu den letzteren gehörte auch der Prior Cornelius[4]). Er begab sich zunächst nach Wismar, wo der Orden noch einen Convent besaß[5]).

---

[1]) Lisch, Beiträge zur Geschichte der Reformation in Rostock, in Jahrb. f. meckl. Geschichte XVI, 9 ff.

[2]) Vgl. die Klagen des Herzogs Albrecht von Mecklenburg in Schreiben v. J. 1533 an König Ferdinand und Kurfürst Joachim von Brandenburg, in Jahrb. f. meckl. Gesch. XVI, 117. 120.

[3]) Verschiedene Mecklenburger Forscher behaupten irrig, dass das Rostocker Kloster gleich nach 1531 gänzlich aufgehoben worden sei. Den Fortbestand des Convents bezeugen die bei Schröder, Kirchen-Historie des evang. Mecklenburgs I, 338. 490; II, 145, 271, abgedruckten Urkunden. Der letzte Prior, Herrmann Otto, gewählt 1548, starb 1575. Vgl. Koppmann, Geschichte der Stadt Rostock I, 99.

[4]) Noch am 21. Juli 1533 stellte er in Rostock eine Urkunde aus; er nennt sich darin ‚conventus Rostochiensis prior ac in natione orientali provincie Saxonie vicarius'. Schröder I, 243. Ebenda 59. 113. 229 erscheint Cornelius als Prior in den Jahren 1523, 1526, 1532. Bei *Quétif* II, 82 wird irrig behauptet, Cornelius sei schon 1531 gestorben.

[5]) Gerade zu jener Zeit war auch das Wismarer Kloster heftigen Anfeindungen ausgesetzt; doch wurde es erst Ende 1564 aufgehoben. Vgl.

Am 7. April 1534 stellte er hier einem seiner Untergebenen, dem Rostocker Dominicaner Hermann Otto ein Zeugnis aus, worin er demselben gestattete, sich in irgend einem deutschen Convent eine Unterkunft zu suchen[1]). Mit bewegten Worten schildert Cornelius in diesem Schreiben die Drangsale, welche damals die Ordensleute in Norddeutschland zu erleiden hatten[2]). Er selbst zog sich ins Kloster Leeuwarden zurück, wo er bald nachher, am 15. September 1534, gestorben ist[3]).

Cornelius von Sneek, so schreibt ein protestantischer Forscher, ‚war ein gelehrter, schlagfertiger, in seinem Wandel unantastbarer

---

C. F. Crain, Die Reformation der christlichen Kirche in Wismar. Wismar 1841. S. 12 ff. 47. Dass die Aufhebung auf Anstiften des Superintendenten Johann Wigand erfolgte, beweist folgendes Schreiben Wigands an den Wismarer Magistrat: ‚E. W. Diener hat mich ehegestern berichtet, dass der Prior (im Dominicanerkloster) aus Befehl des Raths zu mir kommen sollte; aber hierauf thue ich E. E. Rath berichten, dass er nicht gekommen. So viel geben die Leute auf E. E. Rath, weil sie sehen, dass sie nicht gestraft werden. Wohlan, wird er oder jemand anders noch einmal, wenn unbekehrte Leute (d. h. Katholiken) sterben, läuten, Gott im Himmel zum Hohn und Spott, so muss man sehen, was darin zu thun. E. E. Rath wird es als Christen abschaffen. Den gottlosen Prior und den Pulsanten halte ich für verflucht, bis sie sich bekehren. Gott wird sich nicht verspotten lassen, sagt Paulus. Hiemit Gott befohlen, in Wismar, den 12. Februar 1564‘. Bei Schröder II, 466.

[1]) Otto kehrte später wieder nach Rostock zurück, wo er 1548 zum Prior gewählt wurde. Vgl. Schröder I, 490.

[2]) Abgedruckt bei Schröder I, 299 f. ‚In regione in qua hactenus conversati estis et in locis vicinis et presertim circa Vandalicum mare‘ hätten sich die Neuerer gegen die Geistlichen überhaupt und insbesondere gegen die Ordensleute so grausam gezeigt, ‚ut alios non improbos nec male meritos in carceres teterrimos retruserint, alios in maximis squaloribus examinari passi sint, alios bonis omnibus despoliaverint, alios de monasteriis suis et conventibus eiecerint, exilio damnaverint, nonnullis eciam ignem minati sint, ut interea de aliis multis non minus atrocibus quam iniustis persequutionibus taceam‘.

[3]) Vgl. das Schreiben des Convents Leeuwarden vom 15. October 1534, bei Schröder I, 292. Hier 293 ff. auch das Inventar der Bücher und einiger anderen Sachen, die Cornelius nach Leeuwarden mitgebracht hatte, und die 1542 von einem Abgesandten des Rostocker Convents abgeholt wurden. Vgl. 461 f.

Mann'[1]). Er war ‚sicher eine wichtige Person'[2]), ‚einer der entschiedensten Verfechter des Katholicismus, der mit Wort und Schrift die katholische Kirche vertrat'[3]).

Zum Schutze der katholischen Kirche hat Cornelius zwei lateinische Schriften verfasst. In der einen, die dem Bischof von Lebus und Ratzeburg gewidmet ist, handelt er von dem hl. Messopfer[4]); in der andern, viel umfangreicheren und bedeutenderen, vertheidigt er die vornehmsten kirchlichen Lehren und Einrichtungen, die damals von den Neuerern bestritten wurden.

Im Jahre 1529 hatte Symphorian Pollio (Altbießer), Prediger zu Straßburg[5]), eine Schrift veröffentlicht, worin er nachzuweisen suchte, dass viele der von Luther und dessen Anhängern vertretenen Lehrsätze im päpstlichen Rechte begründet seien[6]). ‚Ich habe die vornehmsten Punkte', erklärt er in der Vorrede, ‚so jetzt von den Feinden Christi widersprochen werden, vor die Hand genommen und deren helle, tapfere und gewaltige Kundschaft aus dem Decret und päpstlichen Rechte aufs Kürzeste angezogen'. Man solle daraus ersehen, ‚dass, wiewohl das päpstliche Gesetz, wie es nun etliche Jahre in Schwang gegangen, leider des mehreren Theils wider die selige Lehre

---

[1]) Krause, in der Allg. deutschen Biographie XXXIV, 501.

[2]) Lisch, Jahrb. f. meckl. Geschichte IV, 120.

[3]) Krabbe, Die Universität Rostock 312.

[4]) Sacrosanctae Missae ac Canonis Mysteriorum brevis et compendiosa dilucidatio, recens edita per P. Cornelium Sneckanum. Francof. ad Oder. 1534. 4. Diese Schrift, die mir nicht zugänglich war, ist angeführt bei *H. v. d. Hardt*, Autographa Lutheri. Brunsvigae 1691. II, 185; S. W. Wohlbrück, Geschichte des ehemaligen Bisthums Lebus. Berlin 1829. II, 298.

[5]) Wiechmann-Hofmeister I, 219; III, 197 nennen Pollio ‚Prediger zu Straßburg und dann zu Münster'. Sie verwechseln die Stadt Münster in Westfalen mit dem Straßburger Münster. Pollio ist nie in Westfalen gewesen, wohl aber hat er hie und da im Straßburger Münster gepredigt.

[6]) Göttlicher und Bäpstlicher Recht gleichförmige zusag. In viler Mißbräuch ablänung. Ohne Ort 1529. 22 Bl. 8. Der Name des Verfassers, der auf dem Titelblatt fehlt, wird in der Vorrede abgekürzt ‚S. Pol' angegeben. Die zweite Ausgabe hat den Namen des Autors vollständig: Göttlicher und Bäpstlicher Recht vergleichung, In viler Mißbreuch ablänung. Newlich durch Simphorianum Pollionem gebessert und gemeert. Ohne Ort. M. D. XXX. 32 Bl. 4.

Christi fechtet, es dennoch auch derselbigen viele tapfere und gewaltige Zeugnisse gibt und damit sich selbst, indem es dawider streitet, verdammt'. Pollio führt dann eine ganze Reihe von ‚Misbräuchen', d. h. von kirchlichen Lehren und Einrichtungen auf, die angeblich im canonischen Rechte verworfen würden. Diese Schrift des Straßburger Predigers erschien noch im August 1529 zu Rostock in niedersächsischer Übersetzung[1]). Da in der oberdeutschen Vorrede der Name des Verfassers abgekürzt ‚S. Pol' angegeben war, so schuf der niedersächsische Übersetzer aus dieser Abkürzung einen Sebastian Pol.

Gegen den vermeintlichen S. Pol und dessen Schrift verfaste Cornelius im Jahre 1532 ein längeres Werk, das er dem Kurfürsten Joachim I. von Brandenburg zueignete[2]). Satz für Satz wird darin Pollios Schrift in lateinischer Übersetzung vollständig angeführt und ebenso Satz für Satz von Cornelius widerlegt, ganz in der Form einer academischen Disputation. In scharfer Weise bekämpft der Dominicaner den lutherischen Gegner[3]), dem er allerhand Verleum-

---

[1]) Gödtliker unde Pawestliker rechte gelickförmige rede unde beweringhe. In veler mißbrüke affleninge. Rostock 1529. 76 Bl. 8. Vgl. Wiechmann-Hofmeister I, 118 ff.; III, 197. Die Anordnung der ‚Mißbräuche' ist in der Rostocker Ausgabe eine etwas andere als in der oberdeutschen Vorlage.

[2]) Defensio Ecclesiasticorum quos Spirituales appellamus: qua ceu hyperaspistae, ecclesiae cum auctoritas tum libertas egregie vindicatur. Autore Cornelio Snecano, Sacrae Theologiae Doctore, predicatoriae Familiae. Sine loco et anno (wahrscheinlich in Frankfurt a. O. gedruckt). 196 Bl. 4. Als Jahr der Abfassung wird auf Bl. 102b ausdrücklich 1532 angegeben; es heißt hier, die lutherische Neuerung habe verderblich gewirkt ‚ab anno 1516 usque ad hunc an. XXXII quem nunc agimus'. Ich benutzte das Exemplar, welches die kgl. Bibliothek in Berlin besitzt; beschrieben bei Wiechmann-Hofmeister III, 197 ff.

[3]) Cornelius würde wohl noch viel schärfer gegen Pollio aufgetreten sein, wenn er ihn näher gekannt hätte. Bei der Zurückweisung der Angriffe auf das Cölibat sagt er unter anderm: ‚Cum sitis priapistae, non mirum, si vitam coelibem exosam habetis. Sancte vos egisse putatis, si quam prius per adulterium damnabiliter contaminastis, damnabilius matrimonio copuletis' (f. 78a). Was würde er erst gesagt haben, wenn er gewußt hätte, daß Pollio, als er 1524 eine Heirat eingieng, ‚schon mehrere Jahre mit seiner Köchin gelebt und das Haus voll Kinder hatte'? (A. Jung, Geschichte der Reformation der Kirche in Straßburg. Straßburg 1830 S. 149). Derselbe Pollio hatte auch einmal das Volk aufge-

bungen, Entstellungen, sowie Verstümmelungen der päpstlichen Decrete vorwirft[1]). Auch Luther wird das eine und das anderemal höchst unsanft angetastet[2]). Cornelius begnügt sich indessen nicht, die gegnerischen Angriffe schroff zurückzuweisen; er sucht auch die angegriffenen Lehren und Einrichtungen positiv zu begründen, und zwar thut er dies mit einer Gelehrsamkeit, die alle Achtung verdient. Er kennt nicht nur die großen Scholastiker des Mittelalters, auch in der hl. Schrift sowie in der patristischen und canonistischen Literatur zeigt er sich trefflich bewandert. Es dürfte von Interesse sein, zu erfahren, wie dieser gelehrte Scholastiker von altem Schrot und Korn über einige wichtigere Lehrpunkte gedacht hat.

Den üblichen Entstellungen gegenüber, dass man katholischerseits Christus dem Herrn nicht die ihm gebürende Ehre gebe[3]), erklärt der Dominicaner, dass alle Sünden, die Erbsünde sowohl als die wirklichen Sünden, nur in Kraft des Leidens Christi nachgelassen werden. Wohl müsse man die heiligen Sacramente empfangen; allein diese Sacramente, durch welche uns die Verdienste des Erlösers zugewendet werden, verdanken ihre Wirksamkeit dem Leiden Christi[4]). Christus und dem hl. Geiste ist die Sündenvergebung zuzuschreiben, nicht unseren Verdiensten[5]).

---

fordert, ‚mit Kolben auf das Chor zu laufen und die Pfaffen todtzuschlagen‘. Vgl. A. Baum. Magistrat und Reformation in Straßburg. Straßburg 1887. S. 177.

[1]) Wäre Wiechmann (I, 119) mit der katholischen Lehre und dem canonischen Rechte besser vertraut gewesen, so hätte er wohl über Pollios Schrift nicht folgendes Urtheil gefällt: ‚Die Sprache des Buches ist eine so überzeugende und ruhige, dass man ihr auch zu ihrer Zeit einen nicht unbedeutenden Einfluss zuschreiben darf‘.

[2]) Vgl. zB. f. 117—123 die Vergleichung Luthers mit dem Teufel.

[3]) So sagt zB. Pollio in der zweiten Auflage seiner Schrift (S. 40): ‚Der Papst gedenkt nicht in seinen Büchern des Todes und Leidens Christi; er gedenkt nicht mit einem Wörtlein des Herrn Jesu, seines Blutes, seines Verdienstes oder seiner Genugthuung‘.

[4]) ‚Certum est quia nullum peccatum dimittitur, sive originale sive actuale, nisi in virtute passionis Christi, quae est fons gratiae et remissionis peccatorum. Haec autem passio operatur in nobis per sacramentorum susceptionem, quae ex ipsa efficatiam habent, nam per sacramenta applicatur nobis passio Christi‘. Defensio 51.

[5]) ‚Nemo negat quin omnis peccati remissio sit principaliter et autoritative ex spiritu sancto et non ex hominum meritis; cum hoc

Dass der Glaube rechtfertige, und nicht die Werke, gibt auch Cornelius zu; doch bestreitet er, dass der Glaube allein rechtfertige. Ist einmal der Mensch gerechtfertigt, dann kann er seine Gerechtigkeit durch gute Werke vervollkommnen[1]). Diese Werke aber müssen aus einem lebendigen Glauben hervorgehen[2]). So hatte Cornelius schon vor Luthers Auftreten in seinen Rosenkranzpredigten gelehrt. Von einer rein äußerlichen Werkheiligkeit wollte der katholische Ordensmann nichts wissen. Pollio gegenüber, der den ‚Papisten‘ vorwarf, ‚all ihr Gottesdienst stehe in äußerlichen Ceremonien‘, vertheidigt er zwar die äußerlichen Übungen als sehr nützlich und der menschlichen Natur durchaus angemessen; aber er hebt auch zugleich hervor, dass die frommen Gesinnungen, Glaube, Hoffnung und Liebe, die Hauptsache seien, und dass die äußerlichen Übungen nur dazu dienen sollen, den innern Gottesdienst zu wecken, zu erhalten und zu vervollkommnen[3]). In ähnlicher Weise sollen auch die Übungen des klösterlichen Lebens, insbesondere die religiösen Gelübde, den Ordensleuten zur besseren Haltung der Gebote Gottes und des Evangeliums behilflich sein[4]).

---

tamen stat quod sit ab homine sacerdote ministerialiter per sacramentorum administrationem‘. 54 a.

1) ‚Fides iustificat, sed non sola. Scio quia per opera iustitia non paratur, sed tamen iam habita operibus consummatur‘. 151 a.

2) ‚Nullum opus reputatur bonum nisi fuerit in fide firmata per charitatem radicatum‘. Sermones. Parisiis 1514. f. 48 b.

3) ‚Quamvis in externis ceremoniis et cultu exteriori salus aeterna non consistat principaliter, multum tamen cooperantur ad interiorem cultum ad quem ordinantur . . Considera quia homo ex corpore componitur et anima. Hinc iustum est ut de utroque Domino Deo serviat, ut videlicet anima colat Deum cultu interiori, fide, spe et charitate, et corpus cultu ceremoniali exteriori . . Exterior cultus ordinatur ad interiorem excitandum et ampliandum . . Sicut corporalis exercitatio in ieiuniis et vigiliis parum utilis est sine pietate ad Deum et proximum hominem ordinante, sic etiam exterior cultus, si solus fuerit sine interiori respectu, modicum erit utilis; verum tamen est, quod interior cultus, si exterior assit, per ipsum excitatur, nutritur et conservatur‘. Defensio 36 b. 37 a. 43 a.

4) ‚Omnes ordines ad hoc tendunt ut eorum professores evangelium Christi et praecepta Dei pure et integre observent, ad cuius faciliorem securioremque observationem aliqua quae supererogativa sunt, super communem obligationem vovent . . Religiosi in tribus substantialibus votis, ad quae se specialiter obligant, non confidunt, quasi Christi doctrina

Bemerkenswert ist die Bestimmtheit, mit welcher Cornelius für das unfehlbare Lehramt des Papstes eintritt. Die päpstliche Unfehlbarkeit, die er in der hl. Schrift begründet findet, hält er für nothwendig zur Aufrechterhaltung der Glaubenseinheit; treffend fügt er aber bei, dass der Papst nur dann unfehlbar ist, wenn er als Oberhaupt der Kirche, kraft seiner höchsten Autorität, in Glaubenssachen ein Urtheil fällt[1]). So hat der norddeutsche Dominicaner schon 350 Jahre vor dem Vaticanischen Concil die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit mit einer mustergiltigen Genauigkeit dargelegt.

II. Augustin von Getelen.

Unter den Dominicanern, die neben Cornelius von Sneek in Norddeutschland thätig waren, verdient eine besondere Erwähnung Augustin von Getelen, der namentlich in Hamburg, Lüneburg und Verden durch Schriften und Predigten den katholischen Glauben zu vertheidigen suchte[2]). Über seine Herkunft[3]), seine Lehrjahre und frühere

---

et eius mandata legitime observata ad salutem non sufficiant, sed ut ad mandata pure observanda . . aptiores reddantur‘. 67a. 71b. Vgl. 165.

[1]) ‚Apostolica sedes quae est magistra fidei et cardo omnium ecclesiarum in proferendo sententiam de his quae sunt fidei et ad salutem necessaria, errare non potest, stante divina pollicitatione et Christi oratione: Ego rogavi pro te etc. Dico autem in proferendo sententiam; nam considerata praecise persona papae, cum sit viator in fide nondum confirmatus, non abnuo papam malam posse habere opinionem de fide sicque errare; non tamen potest errare in iuditio finali male sententiando de fide. Et huius diversitatis ratio est, quia assistentia spiritus sancti promissa a Christo non respicit personam papae, sed officium sive sedem. Iam opinari personae est, iudicare vero officii. Unde doctores de hac materia scribentes non de persona papae, sed vel de sede vel sententia vel iuditio loquuntur‘. 27a.

[2]) Über Aug. von Getelen, der bei *Quétif* nicht erwähnt wird, hat W. Sillem einen Artikel veröffentlicht in der Monatsschrift für die evangelisch-lutherische Kirche im hamburgischen Staate. 5. Jahrg. Hamburg 1885. S. 335—344. Zahlreiche Briefe und Schriften Getelens befinden sich in Lüneburg, sowohl im Stadtarchiv als auf der Stadtbibliothek.

[3]) Augustin nennt sich in seinen Schriften ‚von Getelen, ab Getelen‘. War er vielleicht aus dem Dorfe Geteloh in Hannover gebürtig? Jöcher (Gelehrtenlexikon II (1750), 973) nennt ihn einen ‚Lübecker‘. Diese An-

Thätigkeit ist nichts bekannt. Im Jahre 1525 erscheint er, mit seinen beiden Ordensbrüdern Dr. Heinrich Went und Heinrich Rensborch, als eifriger Gegner der lutherischen Neuerung in Hamburg[1]), wo das Dominicanerkloster ‚der Mittelpunkt des Widerstandes' war[2]). In Hamburg wirkte indessen Getelen nur vorübergehend. Sein fester Aufenthalt war damals in Lüneburg, wo er, obschon der Orden dort kein Kloster besaß, als Prediger angestellt war. Dies ergibt sich aus einem Schreiben vom 23. November 1525, worin der Hamburger Rath die Bürgermeister Lüneburgs ersucht, sie möchten sich beim Propste zu St. Johann daselbst, Johann Koler, dafür verwenden, daſs Bruder Augustin noch einige Monate in Hamburg bleiben dürfe, da hier ‚kein geschickterer Prediger als der genannte wäre, um das gemeine Volk von Irrthum und eigenen Vorsätzen abzuwenden'[3]). Getelen besaß in der That eine nicht gewöhnliche Rednergabe; muſste doch sogar einer seiner Gegner, der lutherische Prediger Martin Undermark gestehen, ‚daſs mit seiner Zunge des Volkes Herz nicht anders denn mit einem Wedel geweht werde'[4]).

Nachdem Hamburg im Frühjahr 1526 in der Person des Rostocker Universitätsprofessors Berthold Moller einen trefflichen Domprediger erhalten hatte, kehrte Getelen nach Lüneburg zurück, wo er am 15. Mai 1526 eine Schrift gegen Bugenhagen veröffentlichte. Letzterer hatte einem Buche, das er anfangs 1526 der Stadt Hamburg zueignete[5]), eine eigene Zuschrift an Getelen beigefügt. In

---

gabe beruht auf einer unverbürgten Notiz in dem unten anzuführenden handschriftlichen Werke Getelens: Harmonia Evangelistarum.

[1]) J. M. Lappenberg, Hamburgische Chroniken in niedersächsischer Sprache. Hamburg 1861. S. 50. 481.

[2]) W. Sillem, Die Einführung der Reformation in Hamburg. Halle 1886. S. 93.

[3]) Sillem, Monatsschrift 336. C. F. Gaedechens, M. Gensler und K. Koppmann, Das St. Johannis Kloster in Hamburg. Hamburg 1884. S. 112.

[4]) A. Wrede, Die Einführung der Reformation im Lüneburgischen durch Herzog Ernst den Bekenner. Göttingen 1887. S. 113.

[5]) Van dem Christen loven unde rechten guden werken, wedder den falschen loven und erdichtede gude werke .. An de ehrentrike stadt Hamborch. Dorch Johannem Bugenhagen Pomern. Wittenberch MDXXVI. Vgl. C. Bertheau, Johannes Bugenhagens Kirchenordnung für die Stadt Hamburg vom Jahre 1529. Hamburg 1885. S. IX.

diesem Schreiben wirft der Wittenberger Prediger dem Dominicaner vor, dass dieser unter anderm auf der Kanzel gesagt habe, in der lutherischen Übersetzung des Neuen Testaments seien vierthalbhundert Artikel weggelassen worden; er habe auch, wie nach Wittenberg berichtet worden, diese Übersetzung ‚ein klein Testament, ein schweinisch Testament, ein teuflisch Testament‘ gescholten. Bugenhagen mahnt den Dominicaner, sich zu bekehren, mit Hinweis auf verschiedene Gottesgerichte, die bereits über andere ‚Lästerer‘ hereingebrochen wären. ‚Wenn Gott selbst den Lästerern des Evangeliums den Hals bricht, wie dem Theologen zu Hamburg, dem Prediger zu Stettin, dem Prediger zu Berlin, so gedenket, was solches bedeutet; kehret um, es ist Zeit‘.

Was Getelen hierauf geantwortet hat, kann leider nicht mitgetheilt werden, da seine Schrift heute nicht mehr auffindbar ist[1]). Bugenhagen hielt es für angebracht, 1528 eine Erwiderung erscheinen zu lassen[2]), die Getelen, wie es scheint, nicht mehr berücksichtigt hat.

Ob der Dominicaner nach der Veröffentlichung seiner Schrift wieder nach Hamburg zurückgekehrt sei, muss dahingestellt bleiben. Am 5. Januar 1528 verpflichtete er sich durch einen neuen Vertrag, weiter in Lüneburg zu wirken. Der Rath stellte ihn mit 50 Mark Gehalt an der Johanniskirche als Prediger an; zweimal in der Woche sollte er dem Volke das Wort Gottes verkünden[3]).

Im Mai 1528, als der Herzog Ernst in Lüne eine Berathung abhielt, begab sich einmal sein Hofprediger Martin Undermark nach Lüneburg, um Getelen zu hören. Derselbe predigte über den Text: Wenn eure Gerechtigkeit nicht vollkommener sein wird, als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht in das Himmelreich eingehen. Am folgenden Tage predigte Undermark vor dem

[1]) Getelens Schrift ist angeführt bei Lappenberg 575, der sie bereits nicht hat auffinden können: Wedder erdichteden sendebrief Im namen ern Joh. Puggenhagen uthgeghaen Antwort Augustin van Getelen an den erbaren rath to Hamborch. 4°. Die Vorrede ist datiert aus Lüneburg, 15. Mai 1526.

[2]) An de Erentrike Stadt Hamborch eyn breff Johannis Bugenhagens Pomers wedder de lögene dorch eyn schandboeck synem ersten boke dat he an de Hamborgern gescreven hadde, upgelecht. Wittemberch 1528. Vgl. Bertheau XIII.

[3]) Wrede 112. G. Uhlhorn (Urbanus Rhegius. Elberfeld 1861. S. 179. 359) setzt den Vertrag ins Jahr 1529, was jedoch Wrede für unrichtig hält.

Herzog und vielen Lüneburgern und suchte Getelen Schritt für Schritt zu widerlegen. Daran schloss sich ein literarischer Streit, wovon nur die Schrift erhalten ist, welche Undermark 1529 gegen den Lüneburger Prediger herausgab[1]).

Auch bei der katholischen Partei gerieth Getelen auf kurze Zeit in Verdacht, als ob er durch Versprechungen und Schmeicheleien verlockt von dem katholischen Glauben abfallen wollte. Er wies jedoch derartige Verleumdungen in einem Schreiben an den Propst Johann Koler vom 12. Juli 1529 auf das entschiedenste zurück, und an ein Wanken war auch von seiner Seite gar nicht zu denken. Getelen war streng katholisch gesinnt, wenn er auch verschiedene kirchliche Missbräuche unbedenklich zugab und offen bekämpfte[2]).

In Lüneburg gewann unterdessen die Neuerung immer festeren Boden. Wie in so manchen andern Städten, wurde auch hier der katholisch gesinnte Magistrat von der radicalen Partei terrorisiert. Schon im Jahre 1529 kam es zu verschiedenen unruhigen Auftritten; schließlich nahmen die Zusammenrottungen der Bürger für den Rath einen höchst gefährlichen Charakter an. Man begehrte nicht bloß neugläubige Prediger; man forderte auch Sachen, die mit der Religion nichts zu thun hatten: Salzfuhr und Antheil an den Kalands- und Klostergütern. Der Rath, welcher einen Aufruhr zu befürchten hatte, glaubte nachgeben zu sollen. Kurz vor Ostern 1530 musste Getelen, der Wortführer der katholischen Partei, die Stadt verlassen'[3]). ‚Es war aber solche Härte nöthig', schreibt ein alter protestantischer Schriftsteller, ‚maßen er (Getelen) viele Anhänger hatte, welche durch ihn von der seligmachenden Erkenntnis abgehalten wurden'[4]).

---

[1]) Auff die Lesterschrift des schwartzen München Augustin von Getele des falschen Propheten bey den zu Lüneburg Antwort Marti. Undermarck. Wittenberg 1529. Vgl. Uhlhorn 180; Wrede 113; J. G. Bertram, Das Evangelische Lüneburg. Braunschweig 1719. S. 59.

[2]) Uhlhorn 179; Wrede 114. Sehr mit Unrecht spricht Sillem (Monatsschrift 342. 344) von dem ‚widerspruchsvollen', ‚in sich unhaltbaren' Standpunkt Getelens. Dieser widerspruchsvolle Standpunkt soll sich namentlich darin zeigen, dass Getelen 1525 die lutherische Übersetzung des Neuen Testaments heftig bekämpfte, während er doch selber in seinen plattdeutschen Schriften die Bibel häufig verwertete. Aus demselben Grunde könnte man auch von einem ‚unhaltbaren' Standpunkt bei Luther sprechen, da letzterer den Druck einer niederdeutschen Übersetzung von Emsers Neuem Testament in Rostock zu verhindern suchte. Vgl. Enders, Luthers Briefwechsel VII, 190 ff.

[3]) Wrede 115 ff. [4]) Bertram 60.

Der aus Lüneburg vertriebene Dominicaner begab sich zum Erzbischof von Bremen, Christoph von Braunschweig, den er bald nachher auf den Reichstag nach Augsburg begleitete. Der Augsburger Chronist Clemens Sender, der Getelens Ankunft unterm 2. Juni 1530 verzeichnet, bemerkt bei dieser Gelegenheit, daſs derselbe Licentiat war[1]). In Augsburg zählte Getelen zu den katholischen Theologen, die vom Kaiser beauftragt wurden, das von den Protestanten übergebene Glaubensbekenntnis zu widerlegen. Zur gleichen Zeit war er von Lüneburg aus vom Abte Boldewin des Klosters St. Michael aufgefordert worden, sein Urtheil über die neue Lüneburger Kirchenordnung abzugeben. In dem Gutachten, das er hierüber noch in Augsburg niederschrieb, wendete er sich mit besonderer Schärfe gegen Bugenhagen. Melanchthon, sagt er einmal, verwendet groſsen Fleiſs, das gut zu machen, was Luther mit seinem tobenden Ungestüm verdorben hat; er bessert sich von Tag zu Tag und hat jetzt auch in der Vorrede zum Propheten Daniel an König Ferdinand einen harten Spruch gegen das Bugenhagensche ‚Greif zu' gegeben. Bugenhagen aber bemüht sich, Luthers Anschläge schärfer zu machen; er zieht durch die Lande und sammelt sich Schätze wie ein geldsüchtiger Jude; er ist Mammonist, ein Mameluck. Er steht neben Melanchthon wie Roboam neben Salomon. Die Jugend dem Pommer befehlen und die Töchter dem Sardanapal, das ist *ein* Ding[2]).

---

[1]) Chroniken der deutschen Städte. Bd. XXIII. Leipzig 1894. S. 259. Als Licentiat erscheint Getelen auch bei *G. Coelestinus*, Historia Comitiorum MDXXX Augustae celebratorum. Francof. ad Od. 1597. IV, 128.

[2]) *Wrede* 142 f. Getelens Schrift wird im Lüneburger Stadtarchiv verwahrt: Eyn frye gerichte upp de vofftich losen Artikel vorgegeven der guden Stadt Luneborch uth wittenbergescher schole gebedellt. — Die äuſsere Aufschrift lautet: Ahn hern Augustin von Getelen up Dr. Wendell Swickers hoff nicht wydt von dem Dome in Augsburg, edder ahn Dr. Jost Hothfilter. Auguste in m. g. H. von Bremen und Werden Herbarge. — Da diese Aufschrift von einer andern Hand ist, während die eigentliche Schrift von Getelen selbst geschrieben ist, so könnte man, meint Wrede, auf den Gedanken kommen, daſs Getelen nicht selbst der Verfasser sei; doch werde seine Autorschaft gestützt durch einen Brief des Abtes Boldewin an den Lüneburger Rath vom 17. October 1530. ‚Ganz sicher läſst sich die Sache freilich nicht entscheiden'. An Getelens Autorschaft ist indessen nicht zu zweifeln. Die angeführte Aufschrift beweist nur, daſs Getelen sein Gut-

Nicht bloß mit dem Abte Boldewin, auch mit dem Propste Koler stand Getelen während des Augsburger Aufenthaltes in brieflichem Verkehr. Aus den Schreiben, die ihm von Koler zugingen, stellte er über die religiösen Verhältnisse in Lüneburg und andern norddeutschen Städten einen Bericht zusammen, den er dem päpstlichen Nuntius überreichte[1]). In diesem Berichte, dessen ‚Nachrichten augenscheinlich gut und zuverlässig sind', heißt es bezüglich der norddeutschen Städte im allgemeinen: Die Rathsherren und vornehmeren Bürger wollen von der lutherischen Neuerung nichts wissen; sie werden jedoch von dem aufrührerischen Pöbel tyrannisiert. Die guten Bürger verlangen sehnlichst nach der Rückkehr der vertriebenen katholischen Prediger[2]). Es sollte der Kaiser die Haupträdelsführer der lutherischen Partei strafen lassen oder zum Widerrufe zwingen; zugleich müsten aber auch verschiedene Missbräuche abgeschafft werden, da sonst kaum etwas ausgerichtet werden könnte.

Auch nach seiner Rückkehr vom Augsburger Reichstag blieb Getelen, der von jetzt an in der Diöcese Verden sich aufhielt, in regem Verkehr mit den noch zahlreichen Katholiken Lüneburgs, insbesondere mit dem Propste Johann Koler. Infolgedessen geriet er in Streit mit Urban Rhegius, dem Superintendenten des Herzogthums Lüneburg, der im Frühjahr 1531 nach Lüneburg gekommen war. Schon vorher war übrigens der Dominicaner dem lutherischen Prediger entgegengetreten. Anfangs 1531 hatte Rhegius von Celle aus an einen Freund zu Hildesheim ein offenes Schreiben gerichtet. Diesem Schreiben widmete Getelen eine Widerlegung, die jedoch, wie es scheint, nicht veröffentlicht wurde[3]). Als dann Rhegius im März

---

achten, bevor er dasselbe nach Lüneburg absandte, in Augsburg dem Erzbischof von Bremen unterbreitete, der es ihm dann durch seinen Secretär wieder zustellen ließ.

[1]) Aus dem Vaticanischen Archiv mitgetheilt von A. Wrede in Zeitschrift des historischen Vereins für Niedersachsen. Jahrg. 1894. S. 32—38.

[2]) ‚Quorum reditum senatus et veri cives maximaque piorum hominum pars non aliter desiderant atque idoneum ducem is, qui per avia abductus diu et periculose erravit'. 37.

[3]) Eyn fryg gerichte up den sendebreff Ur. reg. an einen frunt to Hildensheim. 4 Bl. 4. Vgl. Uhlhorn 173 f. C. Borchling, Mittelniederdeutiche Handschriften in Norddeutschland und den Niederlanden, in Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Geschäftliche Mittheilungen für 1898. Göttingen 1899. S. 165.

1531 nach Lüneburg gekommen und mit dem Propste Koler in Verbindung getreten war, sandte letzterer einmal eine Predigt des Rhegius über die Rechtfertigung an Getelen, um dessen Meinung darüber zu vernehmen. Als Antwort schickte Getelen dem Propste einen Tractat über die Rechtfertigung, den dieser dann dem Rhegius übergeben ließ. Nun wandte sich Rhegius an Getelen selber. In einem Schreiben vom 11. Juni 1531 forderte er denselben auf, nach Lüneburg zu kommen, um dort mit ihm die religiöse Frage ernstlich zu besprechen; für freies Geleit und Unterhalt während der Reise werde er Sorge tragen[1]. Der Dominicaner wollte jedoch auf dies Anerbieten nicht eingehen, da er in Lüneburg nicht die nöthige Sicherheit finden würde. Seinerseits forderte er Rhegius auf, mit ihm vor dem Kaiser zu disputieren[2]. Dass Rhegius hierauf nicht eingehen würde, war vorauszusehen, und jeder directe Verkehr zwischen den beiden Männern hörte damit auf.

Getelen aber fuhr eifrigst fort, in Predigten und Schriften den katholischen Glauben nach Kräften zu vertheidigen[3]. Im Jahre 1532 wirkte er als Prediger in Buxtehude. Seine Vorträge über den Decalog, die er dort in jenem Jahre gehalten hat, werden heute noch unter den Handschriften der Lüneburger Stadtbibliothek aufbewahrt[4]. Aus dem Jahre 1532 stammt auch eine Predigt über die drei Hauptartikel des christlichen Glaubens[5]. Zahlreich sind die polemischen Tractate, die Getelen nach 1530 theils in lateinischer, theils in plattdeutscher Sprache verfasst hat und die ebenfalls handschriftlich in Lüneburg sich vorfinden. Bemerkungen, wie ‚an den Leser', beweisen, dass manche dieser Schriften zum Druck bestimmt waren. Einer dieser Tractate handelt von der Gnade[6]. In einem niederdeutschen gereimten Vorworte

---

[1] *Urb. Regius*, Opera. Noribergae 1562. III, 89 sqq.

[2] Rhegius an den Lüneburger Prediger Gerhard Herberding. Celle, 1. Aug. 1531. Opp. III, 88a.

[3] Dass Getelen, wie Grube im Freiburger Kirchenlexikon XII², 687 behauptet, Generalvicar Christophs von Braunschweig, der neben dem Erzbisthum Bremen auch die Diöcese Verden zu verwalten hatte, gewesen sei, ist kaum anzunehmen.

[4] Decalogus declamatus ad populum per Aug. ab Gettelenn, Buxtehyde anno 1532. Vgl. Sillem 340. Getelens Aufenthalt in Buxtehude im März 1532 wird auch urkundlich bezeugt. Vgl. Lappenberg 576.

[5] Borchling 164.

[6] Borchling 165; Sillem 339 f.

führt der Verfasser aus, dass nach katholischer Lehre ,aus der Gnade alles Gute kommt'. Ein anderer Tractat, vom Jahre 1534, ebenfalls mit gereimtem niederdeutschem Vorworte, ist den Sacramenten der Taufe, der Buße und der Eucharistie gewidmet[1]). Eine weitere Schrift, in plattdeutscher Sprache, handelt ,vom rechtschaffenen Worte Gottes und seinen Früchten'[2]). Aus dem Jahre 1535 ist eine Abhandlung über die guten Werke vorhanden, gegen einen gewissen Cunonius gerichtet[3]). Gegen den lutherischen Prediger Anton Corvinus wendet sich Getelen in einer lateinischen Schrift[4]). Schließlich sei noch eine Evangelienharmonie erwähnt, die ehemals in Kopenhagen aufbewahrt wurde und im Jahre 1728 bei dem großen Brand der dortigen Universitätsbibliothek zugrunde gieng[5]).

Wann und wo Getelen das Zeitliche gesegnet hat, ist nicht bekannt. Im Jahre 1537 soll er in Verden den päpstlichen Nuntius Petrus Vorst mit einer lateinischen Rede empfangen haben[6]). Über seine weiteren Schicksale fehlt jedwede Nachricht.

---

[1]) Borchling 165; Sillem 340 f.

[2]) Borchling 165.

[3]) Borchling 165; Sillem 340.

[4]) Apologia Concordiae adversum Corvinos et disperatos discordiarum satores per Aug. Getellium. Sillem 340. Diese Abhandlung richtet sich offenbar gegen folgende Schrift: Quatenus expediat aeditam recens Erasmi de sarcienda Ecclesiae concordia Rationem sequi, tantisper dum adparatur Synodus, Iuditium. Antonii Corvini. Cum Praefatione D. M. Lutheri. Wittembergae 1534.

[5]) Vgl. P. I. Resenii Bibliotheca. Hafniae 1685. f. 347b: ,Nr. 134. 8. Aug. ab Getelen Lubecensis Harmonia vulgaris IV Evangelistarum; vixit sub anno 1540'.

[6]) So berichtet wenigstens Cyr. Spangenberg, Chronica aller Bischöffe des Stifts Verden. Hamburg 1720. S. 176. In dem ausführlichen Tagebuch des Secretärs des Nuntius, Cornelius Ettenius wird indessen Getelen mit keiner Silbe erwähnt; Ettenius berichtet vielmehr, dass die Begrüßungsrede in Verden von dem Provincial der sächsischen Franciscaner, Caspar Sager, gehalten worden sei. Vgl. *de Ram*, Documents relatifs à la nonciature de Pierre Vorstius en Allemagne et dans les Pays-Bas en 1536 et 1537, et suivis d'un extrait du journal de C. Ettenius sur le séjour du nonce en Allemagne. Compte rendu des séances de la Commission royale d'histoire. IIIe Série. Tome VI. Bruxelles 1864, p. 410 sqq.

Harnacks Evangelium.

Von **Leopold Fonck** S. J.

---

1. Vor Jahresfrist, im Mai 1900, veröffentlichte Adolf Harnack ‚Sechzehn Vorlesungen, vor Studierenden aller Facultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten' unter dem Titel ‚Das Wesen des Christentums'[1]). Schon liegt das ‚16. bis 20. Tausend' der kleinen Schrift vor uns, und bevor diese Zeilen in die Öffentlichkeit treten, werden wohl weitere Tausende und die angekündigte englische Übersetzung u. a. hinzugekommen sein.

Man hat das Werkchen als ‚bedeutendes Buch', als ‚heilsamen Weckruf für die Gleichgiltigen oder Verächter der Religion unter den Gebildeten' bezeichnet[2]) und in langen Abhandlungen und eigenen Schriften in den verschiedensten Tonarten darüber berichtet oder Einspruch dagegen erhoben. Man hat behauptet, es sei ‚ein großer Wurf', ‚eine That, die Harnack gethan, dass er diese Vorlesungen gehalten' und veröffentlicht hat. ‚Wenn unsere (evangelische) Kirche wäre, wie sie sein sollte, so müsste sie ein einziges großes Dankeswort an Harnack auf den Lippen haben. Was thut er seiner Kirche für einen Dienst! Denn redet er auch nur als Historiker, so wird sein ganzes Werk vom ersten bis zum letzten Wort zu einer starken, wirkungsvollen Apologie des Christenthums . . Welch' ein Dienst ist unseren Gebildeten gethan, wenn ihnen hier ein sicherer, besonnener Führer sich bietet, der sie durch das Gewirr widersprechender Anschauungen

---

[1]) Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. 8. IV u. 190 S. M. 3.20.

[2]) D. Albrecht in Theol. Stud. u. Krit. 1901, 339.

ohne Zudringlichkeit zu einem festen, klaren Standpunkt geleitet! Wo haben wir in unserer überreichen modernen christlichen Literatur ein Buch, das auf wenigen Seiten in einer geistvollen Sprache solche Orientierung böte?‘[1])

Selbst von katholischer Seite wurden diese Vorlesungen ein ‚Ereignis für das protestantische Deutschland‘ genannt und ihnen ein Einfluss auf die Geister zuerkannt, der die Wirksamkeit aller protestantischen Predigten weit übertreffe[2]). Ja, man glaubte in den Worten des Berliner Professors, ohne seine radicale Zerstörungsarbeit ganz zu verkennen, doch noch den *‚accent sincère d'une âme profondement religieuse‘* finden und in ihm einen *‚véritable directeur des âmes‘* für seine Studenten erkennen zu können[3]). Ein katholischer Zuhörer jener Vorlesungen verstieg sich sogar in einer ‚wissenschaftlichen Rundschau‘ zu noch begeisterteren Lobsprüchen[4]).

Wenngleich wir derartigen Auslassungen keine allzu große Bedeutung beilegen wollen, so werden die Leser doch auch in unserer Zeitschrift eine kurze Charakteristik der Harnackschen Schrift erwarten. Wir haben um so mehr Grund, dieser Erwartung zu entsprechen, weil man sich vielfach gewöhnt hat, Harnack als den gelehrtesten Gegner zu betrachten, und weil man die Werke dieses Gegners auch katholischerseits als Forschungsarbeiten ersten Ranges voll der reichsten Gelehrsamkeit, genialer Combinationsgabe und rührender Wahrheitsliebe ansehen zu müssen geglaubt hat. Eben diese Gelehrsamkeit und

---

1) Prof. Drews in d. Christl. Welt 1900, N. 46. Ähnlich Prof. Bousset in der Theol. Rundschau IV. 1901, 89—103 und Rev. *W. Morgan* in The Expository Times XII. 1900/1901, 23—27, der bei Harnack auch *‚the deepest Christian piety‘* findet.

2) M. J. Lagrange in Rev. bibl. X. 1901, 110.

3) M. J. Lagrange ebd.

4) Franz Strunz in Natur und Offenbarung XLVI. 1900, 505: ‚Zündend wie eine längst verträumte Lebenssehnsucht sind diese Ideen (Harnacks) in die Herzen der Studenten gefallen, einem verglühenden Sonnenlicht gleich, das noch in späten, trüben Stunden mit dem dumpfen Schleichgang der öden Alltäglichkeit spielt, bei vielen aber — die in des Lebens versiegendem Idealismus sogar der nächtlichen Tragik des Gottesheimwehs entfremdet, bei diesen allerdings wie ein Rauschen vergilbender Blätter des sterbenden Sommers‘. Er fügt noch ähnliche tiefsinnige Betrachtungen bei über ‚ein verwischtes gelbes Leuchten‘ und ‚ein träg abziehendes Gewitter‘ und ‚azurne Fernen‘ und ‚schweigende Haine‘ und ‚lichtzitternde Bleichheit des Mittag‘ und ‚träumenden Sonnendunst‘.

die Verdienste des Forschers auf dem Gebiete der altchristlichen Literatur lassen gar leicht seine Worte, denen der glänzende hochwissenschaftliche Anstrich nie abgeht, manchem als wahres Evangelium erscheinen.

2. Wenn wir zunächst den Inhalt der sechzehn Vorlesungen über das Wesen des Christenthums im allgemeinen etwas näher betrachten, so werden wir uns bald überzeugen, dass nicht gerade die Neuheit der aufgestellten Lehren und Sätze das Schriftchen zu einem ‚bedeutenden Buche‘ machen. Der Hauptsache nach hatte Harnack alles, was er hier vorträgt, schon in seinen früheren Schriften gesagt, namentlich in seinem großen ‚Lehrbuch der Dogmengeschichte‘ und in dem Büchlein über ‚das Christentum und die Geschichte‘. Dem Charakter solcher öffentlicher Vorlesungen entsprechend werden hier die alten Lehren nur in einer neuen, hübsch rhetorisch aufgeputzten Form mit mancherlei blumigem Beiwerk vorgeführt.

Leider tritt dadurch der verderbliche Inhalt selbst nur um so verführerischer hervor. Wir müssen es aufs tiefste beklagen, dass hier unter dem Deckmantel der Religion der offene Abfall von jeder übernatürlichen Religion gepredigt, und ein rein naturalistischer Gefühlscultus an die Stelle jeder supranaturalen Offenbarung gerückt wird. Den Lehren seines Meisters Albrecht Ritschl getreu verkündet Harnack laut, dass die wahre Religion einzig und allein in dem ‚religiösen Erlebnis‘ besteht, d. h. darin, dass die Menschen ‚das selige Gefühl erhalten, dass Gott ihnen, die sich als Sünder wissen, gnädig ist und sie als seine Kinder annimmt‘ (Lehrbuch der Dogmengeschichte[3] 1, 61). Das ist das lautere Evangelium: ‚Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott‘. So wiederholt es Harnack in den verschiedensten Variationen als einziges und reines ‚Wesen des Christenthums‘. Dabei kann dieser Gott nach der Ritschl'schen Schule nur mit seligem Gefühl geahnt und empfunden, nicht aber erkannt und bewiesen werden; und demgemäß darf sich auch die Seele innerhalb der religiösen Sphäre nicht im ‚Intellectualismus‘ verlieren und mit ihrer edelsten Fähigkeit nach der Erkenntnis objectiver Wahrheit streben, sondern sie muss sich eben mit dem frommen Fühlen und Empfinden begnügen und dabei ‚Demut und ungefärbte Liebe‘ hochhalten.

Harnack scheut nicht davor zurück, dieses ‚Evangelium‘ der academischen Jugend in den verlockendsten Farben auszumalen und alle Consequenzen daraus zu ziehen. Wenn seine frohe Botschaft stehen

soll, müssen alle Dogmen ohne Ausnahme fallen: er läfst sie alle fallen und verkündet frohlockend die endliche Befreiung der wahren Religion von den Fesseln des ‚statutarischen‘ ‚Intellectualismus‘. Preisgegeben wird das Geheimnis der heiligsten Dreifaltigkeit, geleugnet die göttliche Würde Christi, bestritten seine Auferstehung und Wunderkraft, bei Seite geschoben Kirche und Gnade und jegliches Gnadenmittel. Alles Irrthum und Trug und Wahngebilde späterer Geschlechter!

Aber wenn dieses lautere Evangelium stehen soll, dann muss auch der Glaube der Apostel und ihrer Zeit als Irrthum fallen: gewiss, und eben darin liegt ein besonderes Verdienst unseres neuen Apostels, dass er weit über Luther und Calvin und alle Reformatoren und über alle christlichen Jahrhunderte und über alle Apostel und Apostelschüler hinaus sich durchgerungen hat zum wahren und rechten Verständnis des Evangeliums!

Doch auch unsere Evangelien selbst müssen fallen, damit die neue Kunde bestehe: allerdings, aber gerade ‚das Evangelium im Evangelium‘ gefunden zu haben, ist die allergrößte Errungenschaft unserer Tage, und obwohl dieses ‚etwas so Einfaches und kraftvoll zu uns Sprechendes ist, dass man es nicht leicht verfehlen kann‘, obwohl jeder, der ‚einen frischen Blick für das Lebendige und wahre Empfindung für das wirklich Große besitzt, es sehen und von den zeitgenössischen Hüllen unterscheiden können muss‘, so war doch kein Geringerer als ein Berliner Professor erforderlich, um die Welt zu dieser Entdeckung zu führen.

Vielleicht wird der eine oder andere meinen, es sei auch hier eine gründliche Auseinandersetzung mit den Resultaten des berühmten Professors am Platze. Aber leider kann hier von Resultaten absolut nicht die Rede sein, und deshalb ist die Voraussetzung für eine gründliche Auseinandersetzung hier gar nicht vorhanden. Es handelt sich eben bei diesem neuen Evangelium nicht um ernste Forschungen, deren Ergebnisse zu prüfen wären, sondern um kühne Behauptungen, die ohne jede Spur eines Beweises aufgestellt werden und darum keine ernste Widerlegung, sondern nur eine kurze Charakterisierung verdienen.

Wir wollen eine solche sowohl hinsichtlich der Form als auch der wesentlichsten Punkte dieses Harnack'schen Evangeliums kurz zu geben versuchen. Denn es braucht in der That auch nicht mehr als ‚einen frischen Blick‘ für das Wahre und ‚wahre Empfindung für das wirklich Große‘, um die Kühnheit der Behauptungen und die Willkür

der Voraussetzungen bei Harnacks Evangelium von den äußeren rhetorischen Hüllen und geistreichen Formen unterscheiden zu können.

3. Die rhetorischen Hüllen und geistreichen Formen finden wir auf jeder Seite. Man wird es sicherlich nicht bestreiten, dass Harnack seine Meinungen interessant und gewandt vorzutragen versteht; eben dieses wird seinen Ausführungen bei vielen einen großen Eindruck sichern. Allerdings, bei näherem Zusehen erweist sich selbst von diesen rhetorischen Formen gar vieles als eitles, blendendes Flitterwerk. Eigenthümlich berührt schon das sorgsame Bemühen des Professors, mit Fremdwörtern seinen Stil zu spicken und ganz lateinische, zuweilen auch französische Worte und Phrasen dazwischen zu werfen. Es scheint doch mehr Eindruck zu versprechen, wenn man von ‚Dualismus und acutem Hellenismus‘, von ‚statutarischer Religion‘ und ‚Intellectualismus‘, ‚Desperation‘ und ‚Miserabilismus‘, von ‚superstitio‘ und ‚vita religiosa‘ redet und ein ‚Latet dolus in generalibus‘ oder ‚Victi victoribus legem dederunt‘ u. dgl. dazwischen wirft.

Auch die Wiederholung derselben Vergleiche und Bilder und Figuren zeigt den Flitter des Affectierten: man hört zB. einmal das Oxymoron: ‚wer so spricht, hat nicht unrecht, aber doch nicht recht‘ (S. 3), und findet dasselbe bald darauf (S. 10) in anderer Fassung wieder: ‚an dieser Behauptung ist sehr viel Wahres, und sie ist doch unrichtig‘. In dem Citat aus Carlyle (S. 4 f.) sieht man das religiöse Princip ‚wie eine Seele ohne Körper‘ herumirren, und in Harnacks eigenen Worten muss später ‚die jugendliche Religion körperlos und einen Körper suchend wie ein lustiges Wesen über die Erde schweben‘ (S. 125) und wieder kann ‚die religiöse Bewegung nicht körperlos bleiben‘ (S. 112 f.).

Doch wir wollen nicht kleinlich sein und von dem öfteren ‚Drehen und Deuteln‘, dem wiederholten ‚Verwunden‘ der Religion und der Predigt Jesu u. dgl. keinen Anstoß nehmen. Zu bedauern bleibt es immerhin, dass nur zu oft schöne Wendungen und hohle Phrasen einen breiten Raum in diesen Ausführungen über einen so wichtigen und so tief in das Leben jedes einzelnen eingreifenden Gegenstand in Anspruch nehmen. Völlig unverständlich aber erscheint es, wie man gerade darin ‚ein großes Verdienst von Harnack‘ findet, dass er ‚in seinem Wesen des Christentums gleichsam einen neuen Stil der Darstellung geschaffen hat, dessen Vorteile und dessen Brauchbarkeit sich unmittelbar aufdrängen‘ (W. Bousset aaO. S. 92).

Charakteristisch für den Professorenstil ist es dabei, dass der Redner überall als berufenster Vertreter und im Namen der Wissenschaft und der historischen Forschung auftritt. Selbstverständlich wird diese Forschung nur in ihrem allermodernsten Gewande vorgeführt, nur ihre höchste und schwierigste Aufgabe wird als Gegenstand des eigenen Lösungsversuches bezeichnet, nur die ‚Einsicht, die uns heute — ich sage mit Absicht: heute — deutlich und unumstößlich ist', wird als sicherstes und ganz auf der Höhe stehendes Ergebnis der eigenen Forschungen vorgelegt. Zugleich wird dieses Ergebnis als die einzige ‚wahrhaft befreiende und eigenwüchsige' Religion aufs wärmste empfohlen, als die einzige des modernen, wissenschaftlichen Menschen würdige, die allein ‚nach Abschüttelung der autoritativen Religion' für die Zukunft noch Existenzberechtigung haben kann. Von Freiheit und Menschenwürde, Zerbrechen der Fesseln, Abschütteln des Joches haben ja noch immer diejenigen geredet, die aufgetreten sind gegen den Herrn und seinen Gesalbten.

4. Allerdings möchte ja mancher wohl glauben, es sei ein himmelschreiendes Unrecht, Professor Harnack zu diesen zu rechnen. Er redet ja so schön und herrlich von der Demuth, die reine ‚Aufgeschlossenheit' gegenüber Gott ist, von der ‚Nächstenliebe, die auf Erden die einzige Bethätigung der in Demut lebendigen Gottesliebe ist'. Er preist ja gerade ‚die Religion, nämlich die Gottes- und Nächstenliebe' so schön und wahr gegenüber der ‚reinen Wissenschaft' als die einzige, die ‚dem Leben einen Sinn gibt', die allein den ‚höheren Frieden, nach dem die Menschheit verlangt und die Klarheit, Sicherheit und Kraft, um die sie ringt', dem Herzen zu geben vermag. Ja selbst für die römische Kirche hat er große und herrliche Lobsprüche.

Gewiss, und wenn es auf schöne Worte allein ankäme, würde Harnack bei einer Preisbewerbung sicherlich Berücksichtigung verdienen. Aber bevor wir auf Grund so schöner Reden die ‚Solidarität christlicher Forschung' mit H. als erstrebenswert und ihn mit uns auf dem gemeinsamen Boden des Christenthums stehend erklären, und bevor wir in sein Lob der Religion und der Liebe einstimmen und seine Bestimmung der Demut als ‚*du pur saint Thomas*' bezeichnen wollen, müssen wir uns doch vor allem darüber klar sein, was hinter diesen schönen Worten und Reden denn eigentlich steckt. Leider muss da jeder, der Augen hat zu sehen, ohne große Mühe gewahren, dass von christlicher Religion und christlicher Tugend bei Harnack trotz aller schönen Worte gar nicht mehr die Rede sein kann.

Schon gleich in der ersten Vorlesung wird im Grunde genommen das ganze Christenthum bei Seite geschoben, indem Christus zum bloßen Menschen herabgewürdigt wird. ‚Jesus Christus und seine Jünger haben ebenso in ihrer Zeit gestanden, wie wir in der unsrigen stehen, d. h. sie haben gefühlt, erkannt, geurtheilt und gekämpft in dem Horizont und Rahmen ihres Volkes und seines damaligen Zustandes. Sie wären nicht Menschen von Fleisch und Blut, sondern gespenstische Wesen gewesen, wenn es anders wäre‘ (S. 8). Wenngleich noch etwas gewunden und verschroben kommt doch schon hier die Grundanschauung Harnacks von Christus als bloßem Menschen zum Ausdruck. Später kommt er wiederholt darauf zurück und sagt es klar und deutlich, wie er es schon früher des öfteren erklärt hatte, dass ‚nicht der Sohn, sondern nur der Vater in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hineingehört‘ (S. 91). Jesus ist ihm, wie leider so vielen protestantischen Professoren und Predigern, nichts mehr als ein einfacher Mensch, der Gott als seinen Vater besser als die übrigen Menschen erkannt und sich deshalb Gottes Sohn genannt hat.

Zwar weiß er wohl, dass er sich damit im schroffsten Gegensatz zu den vergangenen Jahrhunderten des Christenthums und zur Lehre aller christlichen Kirchen befindet. Aber mit einem kühnen Satz weiß er darüber hinwegzukommen: ‚Die Verkündigung Jesu ist einfacher, als die Kirchen es wahr haben wollten, einfacher, aber darum auch universaler und ernster‘. Auch die klarsten Zeugnisse aus Christi eigenem Munde können ihn nicht irre machen. Obwohl er es selbst als ‚eine verzweifelte Annahme‘ bezeichnet, dass einiges aus der Predigt Jesu ‚gleichsam als ungiltig beseitigt werden‘ müsse, nimmt er doch immer wieder zu dieser ‚verzweifelten Annahme‘ seine Zuflucht. Von allen Worten Christi über seine Gottheit scheint er nur das eine zu kennen: ‚Niemand kennt den Sohn, denn nur der Vater, und niemand kennt den Vater, denn nur der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren‘. Während er alle anderen Zeugnisse ‚gleichsam als ungiltig beseitigt‘, setzt er sich über dieses eine mit dem jämmerlichen Trugschluss hinweg, dass ‚die Gotteserkenntnis der ganze Inhalt des Sohnesnamens ist‘. ‚Eben in dieser Gotteserkenntnis hat er (der Mensch Jesus) das heilige Wesen, welches Himmel und Erde regiert, als Vater, als seinen Vater kennen gelernt‘ (S. 81): als wenn hier nicht durch die Gleichstellung der gegenseitigen Erkenntnis des Vaters und des Sohnes klar und deutlich die bloße menschliche Gotteserkenntnis

Jesu ausgeschlossen und auf die ewige Zeugung und das Geheimnis der heiligsten Dreifaltigkeit hingewiesen würde.

5. Schon in dieser Stellungnahme gegenüber der Fundamentalwahrheit des ganzen Christenthums zeigt Harnack seine Kühnheit und Willkür in traurigster Weise. Nicht minder offenbart er dieselbe in der Behandlung der ‚Quellen der Verkündigung Jesu'. Mit einer verblüffenden Sicherheit, und in einem Tone, der jeden Zweifel ausschließt, erklärt er seinen andächtigen Zuhörern, dass nur die drei ersten Evangelien als Quellen in Betracht kommen, einige wichtige Nachrichten bei dem Apostel Paulus abgerechnet. ‚Alles übrige, was wir unabhängig von diesen Evangelien über die Geschichte und Predigt Jesu wissen, lässt sich bequem auf eine Quartseite schreiben, so gering an Umfang ist es. Insonderheit darf das vierte Evangelium, welches nicht von dem Apostel Johannes herrührt und herrühren will, als eine geschichtliche Quelle im gemeinen Sinne des Wortes nicht benutzt werden. Der Verfasser hat mit souveräner Freiheit gewaltet, Begebenheiten umgestellt und in ein fremdes Licht gerückt, die Reden selbstthätig componiert und hohe Gedanken durch erdachte Situationen illustriert. Daher darf sein Werk, obgleich ihm eine wirkliche, wenn auch schwer erkennbare Überlieferung nicht ganz fehlt, als Quelle für die Geschichte Jesu kaum irgendwo in Anspruch genommen werden; nur weniges ist ihm, und mit Behutsamkeit zu entnehmen' (S. 13).

Man sollte glauben, wer mit solchen Behauptungen vor ein Publicum hintritt, dem jede Möglichkeit einer Prüfung derselben abgeht, der müsse doch wenigstens für eine Sache eintreten, gegen die kein begründeter Widerspruch sich erhebe. Aber nicht nur steht hier die ganze christliche Vergangenheit den kühnen Behauptungen in klarster und entschiedenster Weise entgegen: auch in der Gegenwart finden Harnacks Ansichten über das Johannes-Evangelium bei Katholiken wie Protestanten auf allen Seiten den heftigsten Widerspruch. Trotz der Autorität von Gegenwart und Vergangenheit seine Meinung in einer so schwerwiegenden Sache in der allerbestimmtesten Form einem solchen Hörerkreis aus allen Facultäten als einzig maßgebend hinzustellen, ohne auch nur die Möglichkeit einer entgegenstehenden Ansicht anzudeuten, muss in der That als Kühnheit und Anmaßung bezeichnet werden, die nur in der Überschätzung der eigenen Autorität irgendwelche Erklärung finden kann.

Sind denn für die Verwerfung des Johannes-Evangeliums vielleicht so gewichtige Beweisgründe von Harnack vorgelegt worden,

dass er sich auch über den lautesten Widerspruch ohneweiteres hinwegsetzen durfte? In den Vorlesungen finden wir keine Beweise, sondern eben nur Behauptungen. Suchen wir die Gründe dort, wo H. die Frage eingehend behandelt, in seiner ‚Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius‘ (II, 1 S. 656—680), so finden wir da zunächst eine gelehrte Erörterung der äußeren Zeugnisse mit dem Ergebnis, dass schon Justin um 155—160 das vierte Evangelium wahrscheinlich für apostolisch-johanneisch gehalten hat, und dass sich dagegen eigentlich nichts Entscheidendes vorbringen lässt. Da muss also die ‚innere Kritik‘ einsetzen, und die soll den nicht-apostolischen Ursprung darthun. Das Hauptargument dafür lautet: ‚Der Abschnitt Joh. 21, 20—23 setzt den Tod des Jüngers, den der Herr lieb hatte, augenscheinlich voraus; andererseits kann man ihn nicht aus dem 21. Capitel herausbrechen. Dieses 21. Capitel aber zeigt keine andere Feder als die, welche cc. 1—20 geschrieben hat. Damit ist wiederum erwiesen, dass der Schreiber von c. 21 und somit auch der von cc. 1—20 nicht der Zebedäide sein kann, dessen Tod eben vorausgesetzt ist‘ (S. 676). Wenn wir fragen, weshalb denn der Abschnitt Joh. 21, 20—23 den Tod des Apostels Johannes voraussetzen soll, so lautet die einzige Antwort darauf: sonst hätte Jesus in seiner Erwiderung an Petrus ‚ich will, dass er so bleibe, bis ich komme‘ einen Blick in die Zukunft thun und den ferneren Lebenslauf des Johannes voraussehen müssen. Das will der ungläubige Kritiker nicht zugeben, weil er die Gottheit Christi und seine Allwissenheit leugnet. Darin liegt der einzige, wahre Grund und der einzige Beweis für seine Leugnung des apostolischen Ursprungs des vierten Evangeliums. Mag er dann auch mit Emphase beifügen: ‚wie man diesen Thatbestand nicht zu sehen oder in Abrede zu stellen vermag, ist mir unverständlich‘ (S. 677), sein Beweisgrund bleibt trotzdem völlig hinfällig und nichtig.

Es ist ganz die gleiche, wohl zu beachtende Erscheinung, die wir auch an anderen Stellen des nämlichen, so hochgefeierten Werkes gewahren. Um nur noch ein Beispiel dafür anzuführen, so lesen wir in den Erörterungen über die Zeit der Apostelgeschichte (S. 248): ‚wären nicht durch das Lucas-Evangelium die Jahre vor 70 ausgeschlossen, so würde man doch an diese Zeit (als Entstehungszeit der Apostelgeschichte) immer wieder zu denken versucht sein‘: denn dafür sprechen eben alle äußeren und inneren Gründe. Weshalb sind denn trotz dieser richtigen Einsicht ‚durch das Evangelium die

Jahre vor 70 ausgeschlossen‘? Als einziger Grund wird klipp und klar gesagt: ‚Das Evangelium setzt, wie fast alle Forscher jetzt zugestehen, die Zerstörung Jerusalems voraus‘: sonst enthielten eben die Worte Christi über diese Zerstörung wieder eine Prophezeiung, und eine solche ist dem gelehrten Herrn Professor ‚unverständlich‘, weil ihm der demüthige Glaube an die Gottheit Christi und sein göttliches Vorauserkennen der Zukunft abgeht.

Es ist gut, auch auf solche Erscheinungen zu achten: denn wo so viel von vollständiger historischer Unbefangenheit und vorurtheilsfreier und voraussetzungsloser wissenschaftlicher Forschung geredet wird, dürfen die klarsten Beweise von vollständiger Befangenheit und vorurtheilsvollem, unwissenschaftlichem Vorgehen auch in ungläubigen Forschungsarbeiten nicht übergangen werden.

6. Doch nicht genug, dass Harnack mit seinen so kühn und keck vorgetragenen Behauptungen über die Wertlosigkeit des Johannes-Evangeliums als geschichtlicher Quelle auf einer so kläglich und unsäglich schwachen und morschen Grundlage steht: er hätte doch wenigstens seinen Hörern eine Andeutung über seine eigene Unsicherheit hinsichtlich der Lösung der johanneischen Frage geben müssen. Es wäre dies umso mehr seine Pflicht gewesen, als die allermeisten von den 600 Studenten, denen er seine Sätze vorlegte, sicherlich kaum eine Ahnung von der Schwierigkeit dieses Problems gehabt haben. Hätte er ihnen nur etwas gesagt von seiner Ungewissheit betreffs der ‚schweren Rätsel, welche die johanneischen Schriften selbst und ihre früheste Geschichte umfließen‘ (aaO. S. 677 f.), hätte er ihnen nur seine eigenen Worte vom Jahre 1897 wiederholt: ‚ich habe immer wieder mit verschiedenen möglichen Lösungsversuchen das Problem zu bezwingen versucht, aber sie führten in größere Schwierigkeiten, ja verwickelten in Widersprüche‘ (ebd. S. 678), so würden sie doch wenigstens das Verdammungsurtheil über das vierte Evangelium mit einigem Vorbehalt aufgenommen haben, und sie wären vor allzu blinder Zustimmung zu diesem Urtheil gewarnt worden. Aber nichts von alledem finden wir in den Vorlesungen, in denen der Professor mit der uneingeschränktesten Bestimmtheit erklärt: ‚Insonderheit darf das vierte Evangelium, welches nicht von dem Apostel Johannes herrührt und herrühren will, als eine geschichtliche Quelle im gemeinen Sinn des Wortes nicht benutzt werden‘. Allerdings, wollte man auch dieses Evangelium als geschichtliche Quelle benützen, so würde eben fast jeder Satz gegen das neue Evangelium des Berliner Apostels zeugen. Es

wäre aber selbst dann seiner Willkür auch einem solchen Zeugnis gegenüber kaum schwer, mit Zuhilfenahme apologetischer Tendenzen und späterer Interpolationen, wie bei den synoptischen Evangelien, alle Angriffe zurückzuschlagen. Doch ist es viel einfacher, das Ganze auf die Seite zu schieben.

Merkwürdig bleibt es immerhin, dass er trotz seiner Verwerfung des vierten Evangeliums doch wiederholt davon Gebrauch macht, namentlich wo er glaubt, es für seine Zwecke benützen zu können (S. 19. 80. 89. 101. 115), selbst ohne seinen Hörern irgendwie anzudeuten, dass er eine so verdächtige Quelle benütze. Nur ganz nebenbei wollen wir dazu noch einige andere kleine Widersprüche anmerken, die im Eifer der Rede dem Professor mit unterlaufen; schon von anderer Seite ist darauf hingewiesen worden[1]). Nach S. 5 soll man bei der christlichen Religion nicht zunächst nach ihren Leistungen fragen: ‚Schon der verwundet sie, der in erster Linie fragt, was sie für die Cultur und den Fortschritt der Menschheit geleistet hat, und danach ihren Wert bestimmen will'. Dagegen lesen wir auf S. 121: ‚Bevor wir diese beiden Fragen zu beantworten suchen, haben wir uns aber einer Anweisung zu erinnern, die der Historiker niemals vernachlässigen darf. Wer den wirklichen Wert und die Bedeutung einer großen Erscheinung, einer mächtigen Hervorbringung der Geschichte, feststellen will, der muss allem zuvor nach der Arbeit fragen, die sie geleistet, bezw. nach der Aufgabe, die sie gelöst hat. Wie jeder einzelne verlangen kann, dass er nicht nach dieser oder jener Tugend oder Untugend, nicht nach seinen Gaben oder nach seinen Schwächen beurteilt werde, sondern nach seinen Leistungen, so müssen auch die großen geschichtlichen Gebilde, die Staaten und die Kirchen, in erster Linie — man darf vielleicht sagen, ausschließlich — nach dem geschätzt werden, was sie geleistet haben'. Formeller könnte der Widerspruch wohl kaum sein, ohne dass wir über den Wert dieser ‚Anweisung' jetzt urtheilen wollen.

---

[1]) W. Walther, Ad. Harnacks Wesen des Christentums, Leipzig 1901. O. Albrecht in Stud. u. Krit. 1901, 338 f. Chr. Pesch in Stimmen aus M.-Laach LX. 1900, I, S. 48—62. 154—169. 257—273 Vgl. E. Rupprecht, Das Christentum von D. Ad. Harnack nach dessen 16 Vorlesungen, Gütersloh 1901. G. Reinhold, Das Wesen des Christentums: Eine Entgegnung auf Harnacks gleichnamiges Buch, Wien und Stuttgart 1901.

Ähnlich wird zB. S. 91 gesagt, dass ‚nicht der Sohn, sondern allein der Vater in das Evangelium hineingehöre‘ und doch S. 113 zu den ‚wesentlichen, innern Zügen‘ des Evangeliums neben dem ‚unbedingten Vertrauen auf Gott als den Vater Jesu Christi‘ auch die ‚Zuversicht auf den Herrn‘ gerechnet, womit doch wohl Christus der Herr gemeint sein soll. Nach S. 119 soll ‚das Evangelium nicht als statutarische Religion in die Welt getreten‘ sein und auch sonst wird betont, dass das Evangelium nicht allem zuvor die Annahme einer Lehre fordere, weil es eben nur auf das innere Erleben, Fühlen und Empfinden ankomme; trotzdem wird S. 92 gesagt, dass das Evangelium doch ‚insofern Lehre ist, als es die Wirklichkeit Gottes des Vaters lehrt‘. Allem zuvor muss also doch wenigstens diese Wirklichkeit angenommen werden. Leider zeigt uns dies aber auch wieder, wie traurig es mit Harnacks Evangelium aussieht, da er das ganze Wesen des Christenthums auf dieses eine Minimum zurückführt: und selbst von diesem Minimum bleibt nach dem Ritschl'schen Gottesbegriff kaum noch etwas Greifbares übrig.

7. Nach dem Gesagten kann es uns nicht mehr wundern, wenn wir auch hinsichtlich der Worte und Werke, die uns in den Evangelien berichtet werden, bei Harnack Kühnheit und Willkür ohne Maß finden. Hinsichtlich der Wunder Jesu hatte er schon in seinem Lehrbuch der Dogmengeschichte erklärt: ‚Der Historiker ist nicht imstande, mit einem Wunder als einem sicher gegebenen geschichtlichen Ereignis zu rechnen .. Übrigens kommen nach strenger geschichtlicher Prüfung nur die Heilungswunder Jesu inbetracht. Diese lassen sich allerdings aus den geschichtlichen Berichten nicht eliminieren, ohne diese Berichte bis auf den Grund zu zerstören. Allein wie ungeeignet sind sie an und für sich, um dem, dem sie beigelegt werden, nach 1800 Jahren irgend welche besondere Bedeutung zu sichern, wenn diese Bedeutung nicht abgesehen von ihnen schon feststünde‘ (1³, S. 63 f.).

Mit ganz derselben Oberflächlichkeit und Willkür belehrt Harnack auch in seinen Vorlesungen die Studenten über die evangelischen Wunderberichte. Zuerst wird als unverrückbares Resultat der Wissenschaft erklärt, dass ‚der Naturzusammenhang unverbrüchlich ist‘ und deshalb eigentliche Wunder von vorneherein als unmöglich ausgeschlossen sind. Dann werden die Wunderberichte selbst möglichst abgeschwächt und beschnitten, und auf fünf Gruppen vertheilt: ‚1. Wunderberichte, die aus Steigerungen natürlicher, eindrucksvoller Vorgänge entstanden sind; 2. Wunderberichte, die aus Reden

und Gleichnissen oder aus der Projection innerer Vorgänge in die Außenwelt entstanden sind; 3. solche, die dem Interesse, alttestamentliche Berichte erfüllt zu sehen, entstammt sind; 4. von der geistigen Kraft Jesu gewirkte überraschende Heilungen; 5. Undurchdringliches‘. Nebenbei wird dann noch hervorgehoben, dass ‚die Evangelien aus einer Zeit stammen, in welcher Wunder, man darf sagen, fast etwas Alltägliches waren‘, dass ‚Jesus selbst auf seine Wunderthaten nicht das entscheidende Gewicht gelegt hat, welches schon der Evangelist Markus und die andern alle ihnen beilegten‘ usw. Schließlich wird den Hörern ganz herzhaft gesagt: ‚Studieren Sie sie (die evangelischen Erzählungen) und lassen Sie sich nicht abschrecken durch diese oder jene Wundergeschichte, die Sie fremd und frostig berührt. Was Ihnen hier unverständlich ist, das schieben Sie ruhig beiseite‘ (S. 16—19). So redet man ‚wissenschaftlich‘ über die ‚Wunderfrage‘, und kann sich nebenbei noch freuen, das Lob ‚einer bis auf einige wenige nicht ganz unmissverständliche Sätze meisterhaft gelungenen Auseinandersetzung‘ zu verdienen[1]) und als wahrer Seelenführer der Studenten gepriesen zu werden.

Es wäre verlorene Mühe, auf diese leichtfertigen Behauptungen hier des näheren einzugehen. Ganz dasselbe Verfahren finden wir auch gegenüber der Auferstehung Christi. Man sollte glauben, an dem klaren Worte des hl. Paulus gäbe es nichts zu ‚drehen und zu deuteln‘: ‚Wenn Christus nicht auferstanden ist, dann ist eitel unsere Predigt, eitel ist auch euer Glaube‘ (1 Cor. 15, 14). Trotzdem findet Harnack Mittel und Wege, sich und seine folgsamen Schüler daran vorbeizudrücken: ‚Wenn diese Auferweckung nichts anderes besagte, als dass ein erstorbener Leib von Fleisch und Blut wieder lebendig gemacht worden sei, so würden wir alsbald mit dieser Überlieferung fertig sein. Aber so steht es nicht. Das Neue Testament selbst unterscheidet zwischen der Osterbotschaft von dem leeren Grabe und den Erscheinungen Jesu einerseits und dem Osterglauben andererseits. Obschon es den höchsten Wert auf jene Botschaft legt, verlangt es den Osterglauben auch ohne sie. Die Geschichte des Thomas (die einzig in dem von Harnack als Quelle verworfenen Johannes-Evangelium steht) wird ausschließlich zu dem Zwecke erzählt, um einzuschärfen, dass man den Osterglauben haben solle, auch ohne die Osterbotschaft: ‚Selig sind, die nicht sehen und doch glauben‘ . .

[1]) W. Bousset aaO. S. 94.

Die Osterbotschaft berichtet von dem wunderbaren Ereignis im Garten des Joseph von Arimathia, das doch kein Auge gesehen hat, von dem leeren Grabe, in das einige Frauen und Jünger hineingeblickt, von den Erscheinungen des Herrn in verklärter Gestalt — so verherrlicht, dass die Seinigen ihn nicht sofort erkennen konnten — bald auch von Reden und Thaten des Auferstandenen; immer vollständiger und zuversichtlicher werden die Berichte. Der Osterglaube aber ist die Überzeugung von dem Siege des Gekreuzigten über den Tod, von der Kraft und der Gerechtigkeit Gottes und von dem Leben dessen, der der Erstgeborene ist unter vielen Brüdern'. Dieses Leben ist aber ein rein geistiges: Denn ‚der Herr ist ein Geist, sagt Paulus, und in diese Gewissheit war seine Auferweckung mit eingeschlossen' (S. 101).

8. Angesichts derartiger Auslassungen empfindet man in der That das, was Prälat Dr. Gutberlet ausdrückte: ‚sie ekeln einen je länger umso mehr an'[1]). Man hat gerade mit Rücksicht auf Harnacks Vorlesungen behauptet, dass man sich nur zu oft ein ganz falsches Bild von einem Professor einer deutschen Universität mache: er sei nicht mehr der Typus eines Rationalisten, wie vor fünfzig Jahren, für den die Offenbarung nur ein Gegenstand des Spottes war, während der Gebrauch der reinen Vernunft als einzige Quelle alles Fortschrittes für die Zukunft angesehen wurde. Wir übersehen es gewiss nicht, dass der Recensent, welcher so über Harnack urtheilte[2]), selbst die Schrift Harnacks als ‚*l'engin d'une destruction presque radicale*' bezeichnet. Aber wir haben vergebens versucht, in den Worten Harnacks, sei es in diesen Vorlesungen, sei es in seinen zahlreichen übrigen Publicationen, irgend ein Anzeichen dafür zu finden, dass er für die übernatürliche Offenbarung mehr Achtung hat, als frühere Rationalisten, oder dass er weniger, als diese, einzig und allein den natürlichen Gebrauch der Vernunft als Quelle jedes wissenschaftlichen Fortschrittes betrachtet. Auf das natürliche Begreifen und Verstehen aller geschichtlichen Thatsachen, auf die rein natürliche Evolution der ganzen Geschichte der Religion kommt es ihm einzig und allein an: alles Übernatürliche ist ihm völlig ausgeschlossen. Daher keine Dreifaltigkeit in Gott, keine Gottheit in Christus, keine Wunder, keine Auferstehung, keine Kirche, keine Gnade, keine Sacramente!

---

[1]) Pastor bonus XIII. 1901, 332.

[2]) M. J. Lagrange in Revue bibl. X. 1901, 110.

Freilich findet man bei ihm recht viel schöne Worte über Liebe und Demuth und bessere Gerechtigkeit und Frieden des Herzens und Freiheit und Ungenügen der Wissenschaft. Aber überall ist er himmelweit von jeder übernatürlichen Offenbarung entfernt. Seine Religion und sein Gefühlscultus hat mit dem Christenthum nichts mehr zu thun.

Vor dem Spott auf den Offenbarungsglauben weiß sich der moderne Professor zwar für gewöhnlich zu hüten. Aber ist es nicht viel schlimmer und verderblicher, dass er unter dem Deckmantel hoher Wissenschaftlichkeit und unter Lobsprüchen auf die Religion, der Offenbarung auf der ganzen Linie, wo er nur kann, ‚einen Puff zu versetzen sucht, wenn seine Aufstellungen selbst an Narrheit grenzen' (Gutberlet aaO.)? Trotz der klarsten Zeugnisse von den ersten Zeiten an glaubt er auf Grund der fadenscheinigsten Argumente bewiesen zu haben, dass die Eucharistie von der ganzen Christenheit falsch verstanden worden ist: Christus habe gar nicht an Brot und Wein einen besonderen Segen geknüpft, sondern nur beabsichtigt, das leibliche Essen und Trinken in ein geistiges für die Seinigen umzuwandeln[1]). Trotz der Übereinstimmung aller Zeiten und Zeugen betreffs der Einsetzung der Taufe durch Christus steht das Gegentheil für ihn fest: ‚Dass Christus die Taufe eingesetzt habe, lässt sich nicht beweisen; denn Matth. 28, 19 ist kein Herrenwort. Gründe: 1) Dass der auferweckte Christus Reden gehalten und Gebote gegeben habe, gehört erst einer späteren Stufe der Überlieferung an — Paulus weiß von solchen nichts; 2) die trinitarische Formel befremdet im Munde Jesu, und sie hat auch im apostolischen Zeitalter nicht die Geltung gehabt, die ihr zukommen müsste, wenn sie von Jesus selbst stammte'[2]). Die jungfräuliche Geburt Christi ist in den Evangelien klar und deutlich ausgesprochen und von allen Christen stets festgehalten worden: trotzdem findet Harnack es heraus, dass gerade die beiden Verse Luk. 1, 34. 35 (‚Wie soll dieses geschehen, da ich keinen Mann erkenne?' usw.) nicht ursprünglich sind: denn sie zeigen ‚zwei capitale Fehler': ‚1) die Verwunderung Mariä, dass sie überhaupt gebären soll, ist ganz unmotiviert, und 2) ist der Unglaube, der sich in dieser Verwunderung ausspricht, durch den Context ausgeschlossen'; ‚das scheint mir das Durchschlagende zu sein'; außerdem zeugt schon das ‚auffallende

---

[1]) Brot und Wasser, die eucharistischen Elemente bei Justin, in Texte und Untersuchungen VII, 2 (1891), S. 117—44.

[2]) Lehrb. d. Dogmengesch.[3] 1, S. 76.

διό' und das „geradezu verrätherische ἐπεί", das sich sonst nicht bei Lukas findet, gegen die Echtheit; auch wäre der Schriftsteller sehr ungeschickt verfahren usw.![1])

Wer sich mit solcher Leichtfertigkeit über alle und jede Autorität hinwegsetzt, und im Angriff gegen das Heiligste und Erhabenste sich mit so erbärmlichen Waffen begnügt, der zeigt allerdings, dass ihn entweder das stolzeste Zutrauen zu der eigenen Autorität oder der Hass gegen die übernatürliche Offenbarung verblendet hat. Viel schlimmer und verderblicher ist aber ein solcher Angriff auf die Offenbarung, als wenn er offen seinen Spott zur Schau trüge.

Zu bedauern sind dabei vor allem jene armen Studenten, die von solchen blinden Führern blind in Irrthum und Unglauben geleitet werden. Denn nicht das Wesen des Christenthums, sondern gänzlicher Abfall von Glauben und Christenthum ist Harnacks Evangelium.

---

[1]) Zeitschr. für neutest. Wissensch. II. 1901, S. 53—57.



Die Gewalt der Kirche über die Sonntagsruhe.

Von Dr. **Franz Schmid.**

---

1. Die Kirchenrechtslehrer und die Moralisten sprechen gelegentlich dem Oberhaupte der Gesammtkirche und den Bischöfen als Vorstehern der Einzelkirchen auch bezüglich der Sonntagsruhe eine gewisse Dispensationsgewalt zu. In der Regel geschieht dies aber in recht unbestimmten Ausdrücken, d. h. ohne dass die Tragweite oder die Ausdehnung dieser Gewalt genauer umgrenzt wird. Meistens ist es im Grunde nur darauf abgesehen, die seit undenklichen Zeiten bestehende Praxis zu rechtfertigen. Um die weitere Frage, ob die Kirche, falls sie wollte, in diesem Punkte bedeutend weiter gehen könnte, als es bisher geschehen ist, kümmert man sich im allgemeinen wenig. — Bei P. Lehmkuhl — um einem für viele das Wort zu geben — begegnen wir bezüglich des beregten Lehrpunktes folgenden Äußerungen: Hujus legis (de sanctificatione septimi cujusque recurrentis diei) abrogatio generalis fieri posse non videtur; dispensatio particularis utique fieri potest. — Universalis abrogatio hujus legis propterea fieri non potest, quia ratio sufficiens vix concipi potest; atque eo magis lex ista sancte conservanda est, quod usque ad apostolicam institutionem, imo aliquo modo ad ipsam rerum originem reducatur omnemque legis veteris institutionem praevertat. Particularis tamen dispensatio non solum cum singulis hominibus sed etiam cum majore communitate per Summum Pontificem fieri non valide tantum sed etiam

licite potest, eo quod sufficiens ratio possit occurrere, uti exemplum prostat in ipso jure can. c. 3 ,de Feriis', ubi S. Pontifex dispensavit in piscatione halecum'[1]).

2. Sind wir auch weit entfernt zu glauben, die Kirche werde in dieser Sache, sei es in nächster oder in ferner Zukunft, bedeutend weiter gehen als bisher, so scheint uns eine genauere Erörterung der angedeuteten Frage doch nicht ganz überflüssig zu sein, theils weil es immerhin von Interesse ist, in diesem Punkte die klare und volle Wahrheit vor sich ausgebreitet zu sehen, theils weil niemand mit voller Sicherheit wissen kann, ob bei der stetigen Umgestaltung der menschlichen Verhältnisse und des allgemeinen Völkerlebens im Verlauf der kommenden Jahrhunderte nicht einmal weitgehende Änderungen bezüglich des bestehenden Gebotes der Sonntagsruhe wünschenswert erscheinen könnten. — In die Erörterung dieser Frage eintretend, haben wir die Kirche als solche im Unterschiede zu ihren untergeordneten Vollmachtsträgern oder das Oberhaupt der Gesammtkirche mit Einschluss der allgemeinen Kirchenversammlungen im Auge.

3. Wer die Dispositionsgewalt der Kirche bezüglich der Sonntagsruhe und deren Tragweite richtig beurtheilen will, der muss sich vor allem über den Ursprung und die innere Natur des vorliegenden Gebotes klar zu werden trachten. — Diesbezüglich begegnen uns vor allem Theologen, welche offen behaupten: Im neuen Testamente d. h. im Christenthum ist nicht etwa bloß der im alten Testamente eingesetzte allwöchentliche Ruhetag vom letzten Wochentage d. i. vom Sabbath auf den ersten d. i. auf den Sonntag verlegt, sondern das ganze alttestamentliche Gebot eines allwöchentlichen Ruhetages wurde von Christus, dem Gesetzgeber des neuen Bundes, vollständig aufgehoben; wenn also demungeachtet der allwöchentlich wiederkehrende Ruhetag als Sonntag auch im Christenthum seit ältester Zeit in Übung steht, so haben wir es dabei keineswegs mit einer göttlichen Anordnung sondern bloß mit einem altehrwürdigen Kirchengesetze zu thun. So Lehmkuhl[2]) und noch deutlicher Christ. Pesch[3]). —

[1]) Theol. moral. I. n. 544. 546.

[2]) Lehmkuhl sagt: Ipsius diei dominicae electio, imo septimi cujusque recurrentis diei sanctificatio non jam ex lege divina sed ex ecclesiastica Christifideles obligat (l. c. n. 544).

[3]) Pesch schreibt im Anschluss an Suarez: Suarez .. ut communem doctrinam hanc proponit: Christianos non obligari tertio decalogi praecepto, in quantum est lex positiva, observantiam diei dominicae

Wer mit dieser Ansicht vollen Ernst machen will, der wird folgerichtig zur Behauptung fortschreiten müssen: Die Kirche besitzt an und für sich die Gewalt, die Sonntagsruhe als solche d. i. den Fortbestand eines in jeder Woche regelmäßig wiederkehrenden Ruhe- oder Feiertages für immer aufzuheben; wenn einerseits das Naturgesetz verlangt, der Mensch müsse etwas von seiner Zeit dem Gebete und Gottesdienste widmen, und andererseits mit Rücksicht auf das gesellschaftliche Leben diesbezüglich eine positive Anordnung unabweislich erscheint, so könnte die menschliche Gesellschaft und mit ihr das Christenthum immerhin anstatt der Woche und ihres regelmäßigen Ruhetages mit beliebig eingestreuten Opfer- und Gebetszeiten, die nicht gerade volle Tage sein müssten, sich zufriedenstellen. — P. Pesch drückt sich jedoch bezüglich dieser Folgerung sehr schwankend und zurückhaltend aus. An Suarez anschließend sagt er: Concedit (Suarez) Ecclesiam non posse licite abrogare hujus diei observantiam, non quod absolutam potestatem non habeat, sed quod nulla adsit rationabilis causa . . Sed dispensandi in particularibus casibus plenissima potestas penes Ecclesiam est, praecise quia haec res non est juris divini. Unde nullus scrupulus movendus est, ubi est vera necessitas; neque tamen ex altera parte lex tam longa consuetudine venerabilis et ob tot causas rationabilis leviter tractanda est[1].

4. Die vorgelegte Anschauung über den inneren Charakter des neutestamentlichen Gebotes der Sonntagsruhe halten wir für unrichtig. Die Gegengründe haben wir anderswo[2]) dargelegt; wir brauchen sie hier nicht zu wiederholen[3]). — So gehen wir zu einer zweiten Auf-

---

esse juris ecclesiastici (Praelectiones dogmaticae tom. IX. n. 364 coll. tom. V. n. 515). — Suarez bespricht diese Frage De religione l. 2. c. 1. et c. 4.

[1]) L. c. tom. V. — Die Salmanticenser und der hl. Alphons von Liguori reden wirklich von der Möglichkeit, die Sonntagsruhe auf einige Stunden des Tages einzuschränken. Allein bei genauem Zusehen fehlt es den einschlägigen Äußerungen an der wünschenswerten Bestimmtheit. Wir werden die betreffenden Stellen unten entsprechend berücksichtigen.

[2]) Linzer theologisch-praktische Quartalschrift 1900 S. 12 ff.

[3]) Wir begnügen uns die Stellen der Heiligen Schrift anzugeben, wo das Gebot der Sabbathfeier als ein der mosaischen Gesetzgebung vorausgehendes und über das Volk Israel hinausgreifendes erscheint: I. Mos. 2, 3; 7, 4; 8, 10—12; 31, 23; 50, 3. 10; II. Mos. 7, 25; 12, 15. 19; 13, 6 ff.; 16, 5. 22. ff.; 31, 17; II. Machab. 15, 1—5.

fassung des fraglichen Gebotes über. Man kann und muss an unserem Gebote ein Haupt- und ein Nebenmoment unterscheiden. Das Hauptmoment bestimmt: Jeder siebente Tag oder — was das gleiche ist — in jeder Woche muss ein voller und bestimmter Tag der Gottesruhe geweiht sein. Das Nebenmoment setzt bei: Dieser bevorzugte Tag ist im Christenthum nicht mehr der Sabbath und überhaupt kein anderer Wochentag als der erste d. h. der Sonntag. Diese Erläuterung vorausgesetzt, sagt eine zweite Auffassung — und wir haben dafür[1]) namentlich Sporer angeführt: Beide Momente des bestehenden Gebotes müssen unmittelbar auf Gott oder näherhin auf Christus, den Gottmenschen zurückgeführt werden. — Auch diese Ansicht können wir in ihrer Gesammtheit nicht billigen, indem wir in dem oben bezeichneten Nebenmomente nur eine kirchliche oder näherhin eine kirchlich-apostolische Anordnung zu erkennen vermögen[2]).

5. Daraus ergibt sich zunächst die Folgerung: Die Kirche könnte mithin für alle Fälle giltig und aus wohl entsprechenden Gründen auch erlaubter Weise den Ruhetag auf einen anderen Wochentag verlegen. Allein Gründe dafür dürften sich kaum je finden lassen; und zudem wäre mit einer derartigen Verlegung für unseren Hauptzweck d. i. für die Beantwortung der Frage, wie weit die Kirche das Gesetz der wöchentlichen Gottesruhe einzuschränken oder zu mildern vermöchte, wenig oder nichts gewonnen. Denn was die Befriedigung der menschlichen Lebensbedürfnisse und den Betrieb öffentlicher Anstalten oder Geschäfte betrifft, ist es ja im allgemeinen vollkommen gleichgiltig, ob die fragliche Arbeit am ersten oder am zweiten oder am fünften Wochentage regelmäßig eingestellt werden muss. — Höchstens bietet sich hier ein nicht ganz unfruchtbarer Nebengedanke. Auf Grund der soeben gekennzeichneten Anschauung über die Unterstellung des Sonntags für den Sabbath könnte nämlich die Kirche, falls sie wollte und die obwaltenden Verhältnisse es als nothwendig oder wünschenswert erscheinen ließen, einerseits den Sonntag als altehrwürdigen Ruhetag im allgemeinen fortbestehen lassen und andererseits für einen gewissen Bruchtheil der Gläubigen d. i. näherhin für solche, die bei einem wichtigen und kaum eine Unterbrechung gestattenden Betriebe beschäftigt sind, zB. für ein Drittel der Eisenbahn-Bediensteten, für

---

[1]) Linzer Quartalschrift aaO.

[2]) Die Gründe dafür haben wir in der theologisch-praktischen Quartalschrift (aaO.) dargelegt.

ein Drittel der Post-, Telegraphen- und Telephonbeamten, den Tag der allwöchentlichen Gottesruhe auf den Dienstag oder Donnerstag verlegen. Eines muſs jedoch bezüglich dieses Nothmittels, das wir keineswegs empfehlen möchten sondern bloß nicht gänzlich zu verwerfen wagen, noch eigens betont werden. Sofern nämlich das Gebot von der Heiligung des siebenten Tages, das bei der Schöpfung von Gott selbst gegeben wurde und nach unserer Überzeugung der Hauptsache nach auch im Christenthume noch als göttliches Gebot fortbesteht, nicht eine tödtliche Verletzung erleiden soll, wird man in der Anwendung des soeben gekennzeichneten Nothmittels nie und nirgends soweit gehen dürfen, daſs dadurch der Sonntag in dem Auge eines ruhigen Beobachters den Charakter eines wahren und in seiner Art allgemeinen Feier- oder Ruhetages verlieren müſste. — Doch genug über diese Nebensache; kehren wir zum Sonntag als solchen zurück.

6. Festhaltend an der Annahme, daſs der Sonntag der Hauptsache nach durch göttliche und in nebensächlicher Beziehung d. i. inbetreff der Auswahl des Wochentages durch kirchlich-apostolische Anordnung für alle Zukunft unverbrüchlich als Ruhetag zu gelten hat, stellen wir nun die Frage: Wie weit reicht die Vollmacht der Kirche, wenn es sich darum handeln sollte, das Gebot der Sonntagsruhe oder das Verbot der Sonntagsarbeit, wie es seit Jahrhunderten Bestand hat, möglichst zu mildern und zu beschränken? — Lucius Ferraris schreibt gelegentlich: Papa tantae est auctoritatis et potestatis, ut possit quoque leges divinas modificare, declarare vel interpretari . . Papa potest interpretari et ex causa limitare jus divinum, ut tradunt communiter omnes[1]). Im Anschluſs an diese Worte sei vor allem darauf hingewiesen, daſs wir hier keineswegs ein strenges Naturgesetz, sondern vielmehr ein positiv-göttliches Gebot oder — wenn man lieber will — ein positiv-göttliches Verbot vor uns haben[2]). Von derartigen Geboten oder Verboten gilt aber nach allgemeiner Annahme der Grundsatz: Lex positiva generatim loquendo non obligat cum gravi incommodo. Somit muſs dem Kirchenoberhaupte vor allem die Gewalt zugesprochen werden, je nach Bedarf rechtsgiltig zu erklären, ob gegebenen Falles für gewisse Arbeiten oder Geschäfte, die man am Sonntag vornehmen oder geschehen lassen

[1]) Prompta bibliotheca s. v. Papa art. 2. n. 30.

[2]) Vgl. Ballerini-Palmieri, Opus theologicum tr. 6. sect. 3.

möchte, hinreichende Entschuldigungsgründe vorliegen. Schon unter dieser Rücksicht rechtfertigt sich die von Alexander III. gegebene Erlaubnis, den Sonntag je nach Umständen zum Häringsfange zu benützen[1]).

7. Zur Erläuterung dieses Punktes dient folgendes. Das alttestamentliche Gottesvolk scheint das Gebot der Sabbathruhe bis an die Schwelle des neuen Testamentes sehr streng aufgefasst zu haben. Noch zur Machabäer-Zeit wagten es die Juden anfänglich nicht, die geflissentlich auf den Sabbath verlegten Angriffe der heidnischen Nachbarn mit bewaffneter Hand abzuschlagen[2]), oder den am Vortage errungenen Sieg am Sabbath entsprechend zu verfolgen[3]). Erst als man das Unsinnige eines derartigen Verhaltens gleichsam mit Händen griff, fieng man an, im Kriege diesbezüglich mit größerer Freiheit vorzugehen. Wie wir aus dem Munde Christi erfahren, trugen die Juden zur Zeit der Römer-Herrschaft wenigstens kein ernstes Bedenken mehr, am Sabbat ihre Hausthiere zur Tränke zu führen, oder, falls ein solches in eine Grube gefallen war, es aus derselben herauszuziehen[4]). — Des weiteren zeigen — was für uns weit wichtiger ist — mehrere Aussprüche des neutestamentlichen Gesetzgebers, dass man es in seinem Reiche und nach seiner Auffassung mit der Arbeitsruhe an dem von Gott gesetzten Feiertage nicht übertrieben genau zu nehmen habe. Die Kirche möge sich auch in dieser Hinsicht als freie Gottesbraut und der Christ als nunmehr mündig gewordenes Kind dieser freigebornen Mutter fühlen und benehmen[5]). —

---

[1]) Die in das kirchliche Rechtsbuch (c. III. de feriis i. e. l. 2. tit. 9) aufgenommene Stelle lautet: Licet tam veteris quam novi Testamenti pagina septimum diem ad humanam quietem specialiter deputaverit et tam eum quam dies Majestati altissimae deputatos necnon natalitia Sanctorum Ecclesia decreverit observanda; indulgemus, ut liceat diebus dominicis et aliis festis, praeterquam in solemnitatibus, si alecia terrae se inclinaverint, eorum captioni, urgente necessitate, intendere. — Wie leicht zu sehen ist, begünstiget diese Stelle nebenher die Anschauung, dass die Woche mit ihrem regelmäßigen Ruhetage von Gott selbst für alle Zeiten eingesetzt worden ist.

[2]) Vgl. I. Machab. 2, 32—41.

[3]) Vgl. II. Machab. 8, 26 ff.

[4]) Vgl. Luk. 13, 15.

[5]) Vgl. Matth. 12, 1—12; Mark. 2, 23 f.; 3, 2 ff.; Luk. 6, 1 ff.; 13, 10 ff.; 14, 1 ff.; Joh. 5, 9 ff.; 7, 22 ff.; 9, 14 ff. u. Joh. 8, 32; Galat. 4, 31; Jak. 1, 25; 2, 12.

All diese Umstände sind bei Bemessung der einschlägigen Discretions- und Interpretationsgewalt des Papstes in Rechnung zu bringen.

8. Gehen wir nun einen Schritt vorwärts. Mag auch, wie wir als erwiesen voraussetzen, die Anordnung eines regelmäßigen allwöchentlichen Ruhetages vom alten Testamente in das neue und in das Christenthum übergegangen und zwar als göttliche Anordnung übergegangen sein, so wäre es doch ein großer Fehler, wenn man bei Bemessung der Tragweite dieser Anordnung für die Zeiten des Christenthums den Maßstab des alten Testamentes anlegen wollte. — An der alttestamentlichen und namentlich an der jüdischen Sabbathfeier kann und muss man den innersten Kern und gewisse nebensächliche Zuthaten sorgfältig von einander unterscheiden. Eine dieser Zuthaten, nämlich dass unter den sieben Wochentagen gerade der letzte als Ruhetag zu gelten hat, ist schon oben hervorgehoben und genügend besprochen worden. Daher brauchen wir uns mit dieser Nebenbestimmung, die übrigens bis zur Schöpfung d. i. bis zur ersten Einsetzung der Woche zurückreicht, nicht weiter zu beschäftigen. Die übrigen Nebenbestimmungen der alttestamentlichen Sabbathfeier sind erst durch die mosaische Gesetzgebung aufgekommen. Folgende Punkte können hier namhaft gemacht werden. 1. Die Sabbathruhe ist sehr streng aufzufassen. Daher geht es beispielsweise am Sabbath nicht an a) Manna zu sammeln[1]; b) Feuer zum Kochen anzufachen oder c) zu diesem Zwecke Holz vom Boden aufzulesen[2]; d) einen Leichnam einzubalsamieren[3]) oder e) einen Weg von mehr als 2000 Schritten zurückzulegen.[4]) — 2. Die Verletzung des Sabbath ist mit dem Tode zu bestrafen.[5]) — 3. Die Sabbathruhe ist neben der Tageszeit auch auf die dazugehörige Nacht auszudehnen oder — um deutlicher zu reden — sie soll volle 24 Stunden umfassen. — 4. Die Sabbathruhe nimmt mit der Nacht ihren Anfang d. h. sie beginnt mit dem Zunachten des Vortages, um mit Sonnenuntergang des Tages selbst zu enden[6]).

---

[1]) II. Mos. 16, 22 ff. vgl. Matth. 12, 1 ff.

[2]) II. Mos. 25, 3; IV. Mos. 15, 32 vgl. Jerem. 17, 21.

[3]) Mark. 16, 1; Luk. 23, 56.

[4]) Apostelg. 1, 12 vgl. II. Esdr. 10, 31.

[5]) II. Mos. 31, 14.

[6]) Vgl. III. Mos. 23, 32.

9. Nun sagen wir in Übereinstimmung mit dem hl. Thomas[1]): Die vorgeführten Nebenbestimmungen der Sabbathfeier für sich genommen können und müssen zum rituellen Theile der mosaischen Gesetzgebung gerechnet werden und wurden daher von Christus in Bausch und Bogen mit dem ganzen Ritualgesetze außer Kraft gesetzt. Wir setzen bei: Sofern man findet, dass von den gedachten Nebendingen einiges, sei es offen oder verhüllt, in das Christenthum herübergenommen wurde, so hat man es bei diesen nebensächlichen Momenten der christlichen Sonntagsfeier keineswegs mit unmittelbar-göttlichen Anordnungen zu thun, sondern mit kirchlich beigefügten Nebenbestimmungen, die entweder in das apostolische Zeitalter zurückreichen oder vielleicht erst allmählich in der Kirche sich eingebürgert haben. Diese Nebenbestimmungen können somit von der kirchlichen Obergewalt aus entsprechenden Gründen aufgehoben werden. Umsomehr müssen die einschlägigen Verpflichtungen unter der Voraussetzung ihres Fortbestandes als der kirchlichen Dispensationsgewalt unterstehend angesehen werden. — Doch wir müssen der Klarheit wegen mehr ins einzelne eingehen.

10. So stehen wir zunächst vor der wichtigen Frage: Welche Werke sind insbesondere im Christenthume für den allwöchentlichen Ruhetag nicht bloß durch kirchliches sondern durch göttliches Recht verboten? — Wir antworten mit dem allgemeinen und wohlgemessenen Grundsatze: durch göttliches Recht sind für den Sonntag alle jene Werke verboten, wodurch der Tag nach allgemein menschlichem Gefühle den Character eines gottgeweihten Ruhetages verlieren müsste, aber keine weiteren. Soviel und nicht mehr folgt aus der Einsetzung des Ruhetages bei der Schöpfung, die nach unserer Auffassung für alle Weltzeiten berechnet war. In diesem und nur in diesem Sinne hat Christus das alte Gesetz auch rücksichtlich dieses Punktes bestätiget und in entsprechender Weise vervollkommnet. So und nur so erscheint das Gesetz des neuen Bundes auch in Bezug auf die Heiligung der Festtage als das Gesetz der Freiheit im Gegensatze zum Gesetze der Furcht und der Knechtschaft. — Dass der vorgelegte Grundsatz für die Erweiterung der kirchlichen Dispositionsgewalt über die Sonntagsruhe eine gute Handhabe bietet, liegt am Tage. Eine mehr ins einzelne gehende Abgrenzung der Sache gehört nicht in den Rahmen unserer Untersuchung. Nur sei noch bemerkt, dass man

---

[1]) Vgl. 2. 2. q. 122. a. 4. ad 1.

obigen Grundsatz auch so ausdrücken kann: Welche Arbeiten oder welche Geschäfte für den Sonntag verboten seien, ist im bedeutsamen Maße von der Gewohnheit oder von der nach Ort und Zeit sich ändernden Volksauffassung und von der positiven Gesetzgebung der Kirche abhängig. In diesem Sinne sagt Berardi: Ecclesia . . . multa permisit, quae in lege veteri minime permittebantur, et juxta temporum, locorum et personarum circumstantias statuit, quaenam opera licita sint, et quaenam illicita[1]).

11. Was die einschlägige Zeitbestimmung betrifft, so weiß jedermann, dass der Sonntag in seiner Eigenschaft als allwöchentlicher Ruhetag nach heutiger kirchlicher Auffassung nicht gleich dem Sabbath der Juden von Sonnenuntergang oder von Abend zu Abend, sondern von Mitternacht zu Mitternacht sich erstreckt. Ballerini sagt diesbezüglich: Tempus obligationis ex usu hodierno Ecclesiae Romanae se extendit a media nocte ad aliam mediam noctem[2]). Wann und auf welchem Wege für die Sonntagsruhe die Zeitgrenze in diesem Sinne gezogen wurde, dürfte unseres Erachtens nicht so leicht mit voller Bestimmtheit zu ermitteln sein[3]). Jedenfalls darf dabei nicht an eine unmittelbar göttliche Anordnung gedacht werden, sei es von Seite der ursprünglichen Einsetzung des Ruhetages bei der Schöpfung oder von Seite Christi, des neutestamentlichen Gesetzgebers. Denn die übliche Abgrenzung characterisiert sich auf den ersten Blick als eine künstlich erfundene, sie setzt naturgemäß

---

[1]) Praxis confessarii n. 134. I. ed. — Die Salmanticenser sagen: Posset Pontifex decernere, quod licita essent aliqua opera servilia, ut per se constat (Cursus theol. moral. tr. 23. c. 1. punct. 4. n. 38). Ähnlich Alphons von Liguori (Theol. moral. l. 3. n. 265) mit Berufung auf diese Stelle der Salmanticenser.

[2]) L. c. n. 6.

[3]) Im Corpus juris canonici (l. c. c. 1 et 2) scheint diesbezüglich noch die alttestamentliche Auffassung als nahezu allgemein bestehend vorausgesetzt zu sein. Jedoch begegnet uns daselbst nebenher auch der Grundsatz, dass in derlei Dingen die Gewohnheit nach Zeit und Ort als maßgebend zu betrachten ist. Die einschlägigen Stellen lauten: Omnes dies dominicos a vespera ad vesperam cum omni veneratione decernimus observari et ab omni illicito opere abstinere. — Licet scriptum sit, de vespera in vesperam celebrabitis sabbata vestra: Festorum tamen principium et finis juxta eorum qualitatem et diversarum regionum consuetudinem debet attendi.

einen nahezu allgemeinen Gebrauch genauer und verlässlicher Zeitmesser oder Uhren voraus — was alles zu einer göttlichen Anordnung, die sich wohl eher an den Naturlauf angeschlossen haben würde, nicht recht passen will. — Übrigens kann man aus dieser Erwägung eine beachtenswerte Folgerung ableiten. Wenn in der Gesetzgebung moderner Staaten die Zeit der vierundzwanzigstündigen Arbeitsruhe auf andere Weise d. i. vom Morgengrauen des Sonntags bis zum montägigen Morgengrauen berechnet wird und wenn diese Auffassung immer mehr überhand nehmen sollte; so stände es an und für sich nicht außer der Gewalt der Kirche, in diesem Stücke dem Staate oder den modernen Anschauungen sich anzubequemen. Damit soll aber keineswegs gesagt sein, dass eine derartige Abänderung der bestehenden Ordnung uns räthlich erschiene.

12. Schwieriger ist die Frage über die eigentliche Dauer des von Gott für alle Zeiten angeordneten Ruhetages d. i. die Frage, ob derselbe neben der eigentlichen Tageszeit auch die entsprechende Nacht d. h. volle 24 Stunden umfassen muss oder ob dabei streng genommen nur der eigentliche Tag d. i. die Zeit von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang oder, genauer gesprochen, vom Morgengrauen bis zur Abenddämmerung gemeint ist. — Wir vermögen diesbezüglich keinen durchschlagenden Grund für die strengere Auffassung d. h. für die Forderung einer volle vierundzwanzig Stunden dauernden Wochenruhe aufzufinden. Der Schöpfungsbericht sagt nicht, dass der Sabbath oder Ruhetag aus Tag und Nacht — oder vielmehr umgekehrt aus Nacht und Tag[1]) — zu bestehen habe. Zwar werden im Schöpfungsberichte die sechs ersten d. i. die Arbeitstage des Weltschöpfers als aus Abend und Morgen oder — was das gleiche zu sein scheint — aus Nacht und Tag bestehend hingestellt. Allein dieser Thatbestand hindert nicht, dass der Ausdruck ‚Tag' in der Bibel und selbst im biblischen Schöpfungsberichte, ebensogut wie im gewöhnlichen Leben, eigentlich und zunächst die periodisch wiederkehrende Lichtzeit bedeutet abgesehen oder auch im Gegensatze zum dazwischentretenden Dunkel. Ja im Schöpfungsberichte heißt es gleich eingangs ausdrücklich: ‚Gott nannte das Licht Tag und die Finsternis Nacht.'[2]) Es ist somit kein

[1]) Allioli bemerkt zu I. Mos. 1, 5: ‚Finsternis gieng dem Lichte, die Nacht dem Tage vor; darum zählen die Juden, wie nachher die Kirche in ihren Festen, den Tag von einem Abende zum anderen'.

[2]) I. Mos. 1, 5.

zwingender oder wie immer bedeutsamer Grund vorhanden, an jener Stelle des Gesammtberichtes, wo von der Heiligung des siebenten Tages die Rede geht, an einen Zeitabschnitt zu denken, der neben der Lichtzeit d. i. neben der eigentlichen Arbeitszeit auch die entsprechende Nacht oder gar in höchst künstlicher Weise beide anliegenden Nachthälften in sich schließt. Wir setzen bei: Einerseits ist die Nacht überhaupt an und für sich zur Ruhe bestimmt und sollte naturgemäß nur ausnahmsweise zur Arbeit benützt werden; andererseits war es dem Schöpfer bei Einsetzung des allwöchentlichen Ruhetages gewiss vorzüglich darum zu thun, dem Tage als solchem den Character eines Gottes- und Ruhetages zu sichern. Somit kam dabei — vernünftig zu urtheilen — die entsprechende Nacht nur insoweit in Betracht, als der Mensch durch ernste und angestrengte Arbeit, wenn sie einen bedeutenden Theil der dem Ruhetage vorangehenden Nacht einnimmt, für Gebet und Gottesdienst, welche die positive Seite der Sabbath- oder Sonntagsfeier bilden, abgestumpft und fast untauglich gemacht wird.

13. Auf Grund all dieser Erwägungen wagen wir es nicht, in die von uns aufrecht erhaltene göttliche Anordnung eines allwöchentlichen Ruhetages mit aller Entschiedenheit auch die entsprechende Nachtzeit einzubeziehen und infolgedessen der Kirche mit Bestimmtheit die Gewalt abzusprechen, das Gebot der Sonntagsruhe, sei es für besondere Noth- und Ausnahmsfälle oder auch ein für alle male, auf die eigentliche Tagesdauer d. i. auf die Zeit vom ersten Morgengrauen bis zum Zunachten einzuschränken. Der hl. Alphons von Liguori scheint in gewissem Sinne noch weiter zu gehen, indem er schreibt: Licet sit de jure divino et naturali, ut designetur aliquod tempus determinatum ad Deum colendum, determinatio tamen hujus cultus et dierum, quibus conferendus erat, fuit a Christo dispositioni Ecclesiae relicta: ita ut posset tunc Papa decernere, ut observantia Dominicae duraret tantum per aliquas horas et quod licerent aliqua opera servilia, ut dicunt Salmant.[1]) Et ideo praeceptum hoc quoad exhibitionem cultus est quidem divinum, sed quoad determinationem cultus et temporis est ecclesia-

---

[1]) Die Salmanticenser sagen wörtlich: Posset Pontifex decernere, ut observantia Dominicae duraret per aliquas horas tantum et quod licita essent aliqua opera servilia, ut per se patet (l. c.).

sticum[1]). Und etwas früher sagt der nämliche Kirchenlehrer: Observantia Dominicae ab Ecclesia mutari et dispensari potest, quamvis dispensari non posset, ut nullus sit dies festivus cultui divino specialiter deputatus. Dazu folgende Bemerkungen. Wenn es heißt: Posset Papa decernere, ut observantia Dominicae duraret tantum per aliquas horas, so kann man ohne Vergewaltigung der Sprache nicht sagen, das Wortgefüge ‚per aliquas horas' decke sich der Bedeutung nach mit der Dauer des natürlichen Tages d. i. mit der Zeit vom Morgengrauen bis zum Zunachten oder vom Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang; denn nach allgemeiner Auffassung bedeuten einige Stunden ungefähr so viel als fünf bis sieben Stunden. Überdies bezeichnen die angeführten Worte, genau besehen, nicht blos die Möglichkeit oder Zulässigkeit einer vorübergehenden Dispens, sondern die Zulässigkeit oder Möglichkeit einer bleibenden Anordnung, vermöge welcher die Zeit der sonntäglichen Arbeits-Ruhe allgemein und bleibend auf einige Tagesstunden beschränkt würde — was unleugbar einer höchst bedeutsamen Beschneidung des bestehenden Gebotes (derogatio sive partialis abrogatio legis) gleichkäme.

14. Insofern Liguori und die Salmanticenser den vorstehenden Bemerkungen zufolge über die oben in aller Bescheidenheit vorgelegte Lehrmeinung, dass die Kirche kraft ihrer Vollgewalt die Nachtzeit von dem Gebote der Sonntagsruhe ausscheiden und so das Gebot auf die natürliche Tagesdauer beschränken könnte, bedeutend hinausgreifen, vermögen wir ihnen nicht beizustimmen. — Vor allem können wir in vorliegender Angelegenheit bei den Salmanticensern auf eine Art Widerspruch mit sich selbst oder zum wenigsten auf eine recht empfindliche Unklarheit hinweisen. Es findet sich nämlich bei den Salmanticensern an der angeführten Stelle im unmittelbar folgenden Absatze die entschiedene Behauptung: Non solum est de jure naturali et divino, quod detur aliquod determinatum tempus ad vacandum Deo eique exteriorem cultum tribuendum; sed etiam est de jure divino, quod designentur aliqui dies ad praedictum cultum[2]). Dabei halten die gedachten Theologen gewiss auch an dem Grundsatze fest, dass die Kirche Dinge, die von Natur aus göttlichen Rechtes sind (jus naturale et divinum), in

---

[1]) Theol. moral. l. 3 n. 265.

[2]) L c. n. 39.

keiner Weise abändern, ja dass sie diesbezüglich schwerlich im eigentlichen Sinne des Wortes auch nur vorübergehende Dispens eintreten lassen kann. Wie soll also der Kirche die Befugnis zustehen, was die Zuweisung einer bestimmten Zeit für die öffentliche Gottesverehrung betrifft, von vollen Tagen gänzlich Umgang zu nehmen und es bei bloßen Zeitausschnitten von wenigen Stunden bewenden zu lassen? Doch hören wir weiter. Zu obigem Satze wird beschränkend beigefügt; Quamvis qui et quot (dies cultui divino deputati) esse debeant, arbitrio Ecclesiae Christus reliquerit. Dazu kommt schließlich die Begründung: Ratio est, quia nunc adhuc perseverat tertium decalogi praeceptum de sanctificatione Sabbati, in quantum morale est; sed morale est, quod sit aliquis dies cultui divino dicatus, alias minime posset praeceptum de colendo Deo servari ab omnibus, nisi universaliter designarentur aliqui dies festivi ad vacandum Deo; et sic non fuit tam barbara natio, quae non haberet dies determinatos ad colendum Deum; ergo quoad hoc perseverat praeceptum divinum de sanctificatione Sabbati, quin in hoc ab aliquo dispensari possit. Ceterum quod hi dies sint Sabbatum, Dominica aut feria tertia vel quinta hoc non est de praecepto divino in lege evangelica . . . Id designare dispositioni Ecclesiae reliquit Christus Dominus, nolens hunc prae alio die designare neque alia intimare praecepta[1]). Wir fragen: Warum schrieben die Salmanticenser nicht lieber: An cultui divino deputetur una dies inter septem, aut una inter decem, aut quinque arbitrarie dispositi in quovis mense, Christus reliquit arbitrio Ecclesiae? Warum exemplificieren sie in der Ausführung des Hauptgedankens immer nur auf bestimmte Wochentage? Mit anderen Worten, zwei grundverschiedene Fragen, nämlich die Frage: ‚Muss

[1]) Es heißt dann des weiteren: Quare dies Dominicus non succedit in omnibus Sabbato, sed unice in eo, quod sit dies determinatus ad colendum Deum. At vero quod haec determinatio sit a Deo immediate, sicut fuit Sabbatum, in hoc non succedit (l. c). Im Prooemium ad III. praeceptum decalogi sagen die Salmanticenser: Hoc tertium decalogi praeceptum licet quoad exhibitionem cultus sit divinum, tamen quoad determinationem eiusdem cultus et temporis, quo conferendus est, apparet pure ecclesiasticum.

die Woche mit einem regelmäßigen Ruhetage auch im Christenthum kraft göttlicher Einsetzung beibehalten werden oder könnte die Kirche die Woche im bezeichneten Sinne abschaffen und über die Anzahl und Gruppierung der nöthigen Ruhe- und Feiertage ganz andere Bestimmungen treffen?' und die Frage: ‚Könnte die Kirche unter Beibehaltung der Woche mit ihrem regelmäßigen Ruhetage an die Stelle des bisherigen Sonntages einen anderen Wochentag, zB. den Dienstag setzen?': diese zwei grundverschiedenen Fragen — sagen wir — werden nicht gehörig auseinandergehalten. — Aus Gründen, die oben[1]) berührt wurden, sprechen wir der Kirche die Gewalt ab, an der Woche als Zeitperiode mit einem regelmäßig eingeschobenen Ruhetage zu rütteln, und halten den Salmanticensern gegenüber namentlich an dem Satze fest: Es muss auch im Christenthum vermöge göttlicher Anordnung an und für sich allwöchentlich ein ganzer und voller Tag, und nicht blos allwöchentlich oder gar nur von Zeit zu Zeit ein bedeutender Tagesausschnitt, der Gottesruhe geweiht bleiben. Sind nämlich unsere Gründe, die wir gelegentlich vorgebracht haben[2]), stichhaltig: so beweisen sie die Nothwendigkeit nicht blos einer beliebigen allwöchentlichen sondern näherhin einer volltägigen Gottesruhe; nur die Nacht könnte, wie wir wahrscheinlich zu machen versuchten, nöthigenfalls abgezogen werden.

15. Damit soll aber nicht behauptet sein, die Kirche könnte und dürfte die Sonntagsruhe nie und nimmer, namentlich auch nicht für Ausnahmsfälle und für beschränkte Örtlichkeiten, auf einige Stunden des Gesammttages herabsetzen. Besehen wir uns die Sache näher. Fürs erste ist das Gebot der Sonntagsruhe als solches, wie oben hervorgehoben wurde, nicht ein Gebot des Naturgesetzes sondern ein positiv-göttliches Gebot. Daher verpflichtet dieses Gebot, soweit es über die strenge Forderung des Naturgesetzes hinausgreift, überhaupt und namentlich im neuen Bunde, dem Gesetze der Freiheit, nicht unter allen und näherhin nicht unter besonders schwierigen Umständen. Andererseits hat die Kirche, wie oben gesagt wurde, als die authentische Auslegerin sowohl des positiv-göttlichen als auch des natürlichen Sittengesetzes zu gelten. Warum — so frägt man mit Recht — soll es bei den vielgestaltigen und vielverschlungenen Verhältnissen des gesellschaftlichen Lebens nicht mitunter Fälle geben, wo die kirchliche

[1]) Vgl. Nr. 4.

[2]) Vgl. Linzer praktisch-theologische Quartalschrift aaO.

Obergewalt offen erklären kann: Unter diesen oder jenen ungewöhnlichen Umständen genügt eine sieben- oder achtstündige Sonntagsruhe? — Ja wir wagen die weitere Behauptung: Es ist nicht ganz unwahrscheinlich, dass der kirchlichen Obergewalt bezüglich des positivgöttlichen Gebotes der allwöchentlichen Gottesruhe eine förmliche aber wohlgemessene Dispensationsgewalt zukommt oder dass die Kirche — um mit L. Ferraris zu reden — das mehrbezeichnete Gebot für dringende Fälle nicht bloß authentisch auszulegen sondern auch entsprechend zu modificieren oder zu beschränken berechtigt ist. Diese Behauptung oder Vermuthung stützen wir auf folgende Gründe. Einerseits ist es bekannt, dass der Gesetzgeber des neuen Bundes seine Apostel und in ihnen deren Amtsnachfolger mit weitgehenden Vollmachten ausgestattet hat. In diesem Sinn sprach der Heiland am Abende des Auferstehungstages zu den versammelten Aposteln das große Wort: Sicut misit me Pater, et ego mitto vos[1]) und wieder beim Abschiede von dieser Welt: Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra. Euntes ergo docete omnes gentes . . . docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis; et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi[2]). Andererseits hat Christus sich wiederholt und mit Nachdruck als den Herrn des Sabbath hingestellt; und nichts berechtigt uns, dieses Wort auf den jüdischen oder mosaischen Sabbath einzuschränken, sondern wir können es füglich auch auf den bei der Schöpfung eingeführten Sabbath und weiterhin auf den neutestamentlichen Ruhetag ausdehnen. Überdies hat der Heiland sein neues Gesetz recht deutlich als das Gesetz der Freiheit gekennzeichnet. Diese Voraussetzungen scheinen in ihrer Gesammtheit die Folgerung zu ergeben: Somit steht den Trägern der Vollgewalt in der Kirche Christi eine wohlgemessene Vollmacht zu, das Gebot der allwöchentlichen Gottesruhe, obgleich es auch im neuen Testamente ein göttliches Gebot bleibt, nicht bloß rechtskräftig auszulegen, sondern je nach Umständen auch nicht unbedeutend einzuschränken. — Für den Satz der Salmanticenser: Posset Papa decernere, ut observantia Dominicae duraret tantum per aliquas horas möchten wir also den Satz unterstellen: Haud improbabile est, posse Ecclesiam sive Papam prohibitionem operum servilium et forensium pro die Dominica ex causa urgente

[1]) Johann 21, 21. [2]) Matth. 28, 18 ff.

per modum dispensationis transeuntis et ad certa loca restrictae ad aliquas horas sive ad partem principaliorem diei restringere.

16. Wer vorstehende Erörterungen nochmals überblickt, der wird finden, dass wir dem Kirchenoberhaupte oder einer allgemeinen Kirchenversammlung rücksichtlich der Sonntagsruhe der Hauptsache nach eine fast ebenso weitgehende Vollmacht zuerkennen, wie die Salmanticenser und der hl. Alphons oder Lehmkuhl und Christ. Pesch. Das Unterscheidende zwischen uns und den genannten Theologen liegt darin, dass wir einerseits die Grenzen der fraglichen Vollmachten der kirchlichen Obergewalt nach verschiedenen Seiten hin genauer zu ziehen bestrebt waren, und dass andererseits auch die Quellen dieser kirchlichen Gewalt von uns aufgedeckt und vorgeführt wurden. — Zugleich dürften unsere Erörterungen hinreichend gezeigt haben, dass es nicht angeht, aus der Dispensationsgewalt, die der kirchlichen Obergewalt rücksichtlich des Gebotes der Sonntagsruhe in Theorie und Praxis allgemein zuerkannt wird, den Schluss zu ziehen: Nicht bloß die im apostolischen Zeitalter erfolgte Verlegung des allwöchentlichen Ruhetages vom Samstag auf den Sonntag ist als eine rein kirchliche Anordnung aufzufassen, sondern das gleiche gilt auch von der thatsächlichen Beibehaltung der siebentägigen Woche mit regelmäßig eingeschaltetem Ruhetag im Unterschiede zu einer anderen Gruppe von Tagen zB. zur Decade mit je einem Ruhetage, oder auch im Unterschiede zu einer größeren oder kleineren Anzahl von Ruhe- und Feiertagen, die sich ziemlich unregelmäßig auf das Jahr vertheilten. — Im übrigen sind wir weit entfernt zu glauben, die Kirche werde sich je entschließen oder veranlasst fühlen, von der Gewalt, die wir ihr zusprechen zu sollen glaubten, einen weit ausgiebigeren Gebrauch zu machen, als es bisher geschehen ist und in unseren Tagen zu geschehen pflegt. Bei der Vielgestaltigkeit und Veränderlichkeit der menschlichen Verhältnisse scheint es indessen nicht ganz ausgeschlossen, dass unsere diesbezüglichen Anschauungen und Vermuthungen nicht vollständig verlässlich sind. Wer hätte beispielsweise vor einigen Jahrhunderten oder vor einem Jahrtausend mit dem Gedanken sich befreundet, dass die Kirche im Verlaufe der Zeit das altehrwürdige und so tief eingewurzelte Fastengebot in dem Maße abschwächen werde, wie wir es in unseren Tagen thatsächlich abgeschwächt sehen?

Die Inspiration der hl. Schrift nach der Lehre der heutigen Protestanten.

Von **Christian Pesch** S. J.

I. Um das Jahr 1891 in Deutschland.

1. P. Dausch hat in seinem Buche ‚Die Schriftinspiration. Eine biblisch-geschichtliche Studie' (Freiburg 1891) die Literatur über die Inspiration bis zum Jahre 1890 berücksichtigt.

Nun ist aber gerade das letzte Jahrzehnt des verflossenen Jahrhunderts sehr reich gewesen an Untersuchungen über diesen Gegenstand. Ein kurzer Rückblick über jene Zeit dürfte deshalb weder des Interesses noch des Nutzens entbehren.

Zuerst mögen die akatholischen, dann die katholischen Schriftwerke unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen. Die protestantische Inspirationsliteratur zeigte in Deutschland zweimalige Hochflut: um die Jahre 1891 und 1894. Später haben sich die Wasser etwas verlaufen.

2. Im Jahre 1891 hatte auf der Augustconferenz der protestantische Prediger in Berlin Gustav Schulze aus Walsleben siebzehn Thesen ‚über die Herrlichkeit der hl. Schrift' zur Abstimmung vorgelegt, die schon als Curiosum hier ihren Platz finden mögen:

‚1. Was dünket euch von der Schrift? Das ist unter den Theologen gegenwärtig mehr denn je die entscheidende Frage. — 2. Die Schrift ist nicht bloß die Urkunde der Offenbarungen Gottes, sondern sie ist selbst seine

Offenbarung; das iſt ihre Herrlichkeit. — 3. Wenn ſie überhaupt oder in erſter Linie nicht ein göttliches, ſondern ein menſchliches Buch voller Mängel und Fehler iſt, da iſt ihre Herrlichkeit dahin. — 4. Wenn die in ihr berichteten Thatſachen und die in ihr enthaltenen Lehrausſagen ganz oder theilweiſe unglaubwürdig bezw. unverläſslich ſind, dann iſt ihre Herrlichkeit auch dahin. -- 5. Unumſtößliche Ergebniſſe der Kritik erkennen wir nicht an. — 6. Die Geſchichte der Kritik iſt das Gericht der Kritik. — 7. Die Stellung Chriſti und der Apoſtel zur Schrift iſt eine andere, als die der modernen Theologie; das iſt das Gericht über die moderne Theologie. — 8. Weil die Schrift Gottes Wort iſt, ſo iſt auf ſie unbedingter Verlaſs, wie auf Gott ſelbſt; das iſt ihre Herrlichkeit. — 9. Sie bedarf nicht des Zeugniſſes der Kirche, ſondern ſie bezeugt ſich ſelbſt. — 10. Die an der unbedingten Autorität der Schrift rütteln und dabei Luther zu ihrem Eideshelfer machen, die thun ihm eine Schmach an. — 11. Die unbedingte Autorität der Schrift iſt der höchſte Troſt des nach Gewiſsheit in der Wahrheit ringenden Herzens, des angefochtenen Gewiſſens, der Erbauung ſuchenden Gemeinde. — 12. Weil die Schrift Gottes Wort iſt, ſo iſt ſie hell; das iſt ihre Herrlichkeit. — 13. Weil das Wort Gottes hell iſt, ſo hat Gott ihm keinerlei menſchlichen Vormund und Ausleger zu beſtellen nöthig gehabt, und auch keinen beſtellt. — 14. Alle ſcheinbare Dunkelheit der Schrift iſt lediglich auf unſerer Seite. — 15. Weil die Schrift Gottes Wort iſt, ſo iſt die Kirche mit ihr ausreichend verſorgt; das iſt ihre Herrlichkeit. — 16. Weil die Schrift Gottes Wort iſt, ſo geht auch Gottes Kraft von ihr aus; das iſt ihre Herrlichkeit. — 17. Wer das erfahren will, der muſs die Schrift recht brauchen.‘

Das iſt nun gewiſs das Nonplusultra lutheriſcher ‚Orthodoxie‘. M. Rohnert, luth. Paſtor in Waldenburg i. Schleſien, iſt begeiſtert über ‚die herrlichen Schulze'ſchen Theſen‘ [1]). P. Lobſtein dagegen meint: ‚Mit welcher Entſchloſſenheit die Buchſtabenmänner uns in die Scholaſtik des 17. Jahrhunderts zurückwerfen möchten, beweiſen Theſen und Vortrag des Paſtors Guſtav Schulze-Walsleben (Altmark) über die Herrlichkeit der heil. Schrift. Die Ehre einer Anzeige in einem wiſſenſchaftlichen Blatt können ſolche Theſen nicht beanſpruchen‘ [2]).

---

[1]) Was lehren die derzeitigen Profeſſoren der evang. Theologie über die hl. Schrift und deren Inſpiration? I. Leipzig 1892. S. 93.

[2]) Theol. Literaturzeit. 1891. 573.

Auf der Conferenz kam es zu sehr lebhaften Auseinandersetzungen. Prof. Grau behauptete, dass die heil. Schrift mancherlei Widersprüche und Irrthümer enthalte, selbst die zehn Gebote seien nicht das unumstößliche Wort Gottes, sondern Moses' Worte. Prof. Zöckler stand seinem Collegen, theilweise entschuldigend und vermittelnd, zur Seite, während die Prediger Kobelt, Hoffmann und Holtzheuer für Schulze eintraten.

Zu einer Abstimmung über die Thesen schritt man nicht. Die Conferenz gieng vielmehr mit einer ziemlich vagen Resolution um die kitzeliche Frage herum: ‚Gegenüber den Angriffen der modernen Wissenschaft auf die hl. Schrift, welche bewusst oder unbewusst deren Autorität untergräbt, bekennen wir uns in Übereinstimmung mit den Thesen des Referenten zu der hl. Schrift als der Offenbarung Gottes und erklären es für eine Hauptaufgabe der Kirche und Theologie, dieselbe als die feste Grundlage des Glaubens und der Kirche unentwegt zu bezeugen.'

3. Schulze hat in seinem die Thesen erläuternden Vortrage, der von dem Vorsitzenden der Conferenz, Graf von Wartensleben, ebenfalls als ‚herrlich' bezeichnet wurde, sich unter anderm gegen Kier und Haupt gewandt und die Kier'schen Thesen als ‚Vorschlag zur Abschaffung des Christenthums' charakterisiert.

Die Thesen, um die es sich handelt, wurden im Juli 1891 auf einer theologischen Conferenz in Kiel von Propst P. O. Kier aus Tondern aufgestellt und unter dem Titel: ‚Bedarf es einer besondern Inspirationslehre?' (Kiel 1891) herausgegeben. Kier sagt: ‚Ich hoffe, dass man erkennen wird, dass ich wahrlich keine destructiven Tendenzen verfolge, wie denn auch auf der Conferenz selber anerkannt worden ist, dass ich im Glauben an Gottes Wort stehe.' Die neun Thesen sind trotz dieser Versicherung von den siebzehn Schulze'schen sehr verschieden:

‚1. Die hl. Schrift ist von den Vätern unserer Kirche als inspiriert, von Gott eingegeben, irrthumslos und unfehlbar und in diesem Sinne Gottes Wort aus der alten Kirche übernommen worden.

2. Diese Ansicht wurde später, als vor allem die Kirchenlehre Glaubensobject wurde, zu einer kunstvollen Theorie über die Inspiration ausgearbeitet, einer Theorie, welche dazu dienen sollte, der reinen Lehre gegenüber den Papisten und Schwärmern ein völlig sicheres Fundament zu geben.

3. Die Inspirationstheorie der altorthodoxen Dogmatik ist längst aufgegeben. Aber auch die unreflectierte Anschauung des Alterthums von der

Inspiration des heiligen Buches, zu welcher viele zurückkehren möchten, läßt sich nicht halten. Denn dass die Bibel ein menschliches Buch ist, auch mit Mängeln und Fehlern behaftet, welche allen menschlichen Werken anhangen, ist nachgewiesen, nicht durch die Angriffe des Unglaubens gegen Gottes Wort, sondern durch die vom Protestantismus hervorgebrachte und demselben völlig unentbehrliche historisch-kritische Wissenschaft von der Bibel.

4. Diese Erkenntnis stellt an den Christen, vor allem an den Diener der Kirche schwere Fragen und bringt viele Kämpfe und Nöthen.

5. In solchen Nöthen tröstet nicht die Thatsache, dass die Bibel, ob auch voller Fehler, dennoch das einflussreichste, wohlthätigste Buch der Welt, das „Buch der Bücher" ist und bleibt; der Christ bedarf vielmehr der Autorität von Gottes Wort.

6. Die hl. Schrift bleibt dem Christen, auch wenn nicht als Buch inspiriert, Urkunde der Heilsgeschichte, Denkmal der Offenbarungen Gottes, Wort Gottes durch die Apostel und Propheten für alle und an alle, die auf Erden wohnen.

7. Sie erweist sich als das Wort Gottes durch die Kraft Gottes selig zu machen, welche dem in ihr enthaltenen und durch sie allein vermittelten Evangelium von Christo innewohnt, eine Kraft Gottes, welche erfahren wird zu seiner Zeit von denen, die aus der Wahrheit sind, erfahren auch an jeglichem Wort, welches dem Herrn im Herzen Raum schafft, oder die Gläubigen erleuchtet, antreibt und kräftigt, dem Herrn in seinem Reich zu dienen, dass er bei ihm bleiben kann hier zeitlich und dort ewiglich.

8. Solcher Glaube kann hier nicht erschüttert werden durch die Erkenntnis, dass es Gott nicht gefallen hat, seine Zeugen irrthumslos reden und schreiben zu lassen. Kämpfe und Nöthen kommen auch anderswoher; wir sollen sie mit Gott bestehen. Unverdunkelt und unüberwindlich bleibt der in der Schrift offenbare Jesus Christus. Er ist unsere Zuflucht.

9. Auf die Frage, wie weit die Neuerung soll vor die Gemeinde gebracht werden, antworte ich vorläufig, in der Literatur: ja, auf der Kanzel: nein, im Confirmandenunterricht: ja.' (S. 4 f.)

Sobald die Thesen bekannt geworden, erhob sich von gewissen Seiten ein Entrüstungssturm gegen den Verfasser, der sich dadurch einschüchtern und zu einem theilweisen Widerruf bewegen ließ. Er sagte auf der Kieler Conferenz:

‚Der es übernommen hatte, die Thesen aufzustellen, die der Verhandlung zu Grunde gelegt werden sollten, hatte um des unermesslichen Wertes des heiligen Buches willen die Pflicht, jedes Wort, das er schrieb, sorgfältig zu erwägen. Ich habe das im Drang

anderer Arbeit leider nicht überall gethan. Der Satz den das Erbauungsblatt ‚Der Kropper Anzeiger‘ herausgerissen und mit fetter Schrift unter Nichtachtung dessen, was ich gleich allen gläubigen Theologen wahr und recht gesagt, dem ganzen Land, mit schreckhaftester Auslegung versehen, kundgemacht hat, der Satz: ‚Die Bibel ein menschliches Buch, auch mit den Mängeln und Fehlern behaftet, welche menschlichen Büchern anzuhangen pflegen‘, sieht mich doch im Zusammenhange der Thesen nicht ohne Vorwurf an. Er ist bei einer zweiten Ausarbeitung eingeflossen. Auch keinen flüchtigen Augenblick hätte ich außer Acht lassen sollen, dass ja die rein göttlichen Worte Jesu und der Apostel in der Bibel stehen. Kein Ausdruck durfte mir entschlüpfen, welcher als Nichtachtung des Heiligen und Göttlichen verstanden werden konnte. Ich beklage den Anstoß, den ich dadurch gegeben habe; ich danke der hochverehrten theologischen Conferenz und der hochwürdigen Facultät, dass Sie mir verstattet haben, heute hier zu stehen und meine Meinung deutlicher darzulegen. Wer konnte doch aus meinen Thesen herauslesen, ich wollte die Bibel angreifen? Wehe mir, wenn ich es thäte; sie ist mir das gütige Wort Gottes, aus dem ich 25 Jahre lang als evangelisch-lutherischer Prediger Licht und Leben geschöpft habe für meine eigene Seele und meine Gemeinden. Vielmehr wollte ich ja zeigen — das ist das Thema — dass, wenn die Inspirationslehre freilich aufgegeben werden muss; die heilige Schrift dem Christen dennoch Gottes Wort sei und bleibe . . . Was unter Inspirationslehre so ohne nähere Bestimmung gemeint sei, kann unter Theologen wohl nicht zweifelhaft sein . . . Es ist die Lehre, dass die heiligen Schriftsteller beim Schreiben durch ein besonderes Wunder erleuchtet worden sind, so dass infolge dieses Wunderactes beim Schreiben das geschriebene Wort nach Form und Inhalt nicht mehr menschlich, sondern nur göttlich sei. Diese Lehre habe ich, hat die ganze gläubige Theologie aufgeben müssen.‘ (S. 7 f.)

Die alte Inspirationstheorie that den heiligen Schriftstellern unrecht, machte sie ‚zu Papageien‘; deshalb fieng man bald an, daran zu mildern. Aber jede Einschränkung zerstört sie, weil sie das Element der Irrthumslosigkeit wegnimmt. Superintendent Koelling[1]) sucht deshalb die alte unabgeschwächte Inspirationslehre zu retten. ‚Sie ist dennoch dahin; vor allem die vom Protestantismus

[1]) Die Lehre von der Theopneustie. Breslau 1891.

hervorgebrachte und demselben unentbehrliche historisch kritische Wissenschaft von der Bibel hat diese Lehre, wie ich glaube, endgültig beseitigt.' (S. 11).

Die hl. Schrift ist trotzdem Gottes Wort, weil sie ‚Denkmal der Offenbarungen Gottes, Urkunde der Heilsgeschichte' ist (S. 17). Doch decken sich Gottes Wort und hl. Schrift nicht, sondern das Wort Gottes ist eingegangen in die Schrift (S. 19 f.). Was aber in der hl. Schrift Gottes sei, das erfährt der gläubige Christ, der sie recht gebraucht, aus ‚innern geistlichen Bewegungen im Herzen' (S. 21).

Das **testimonium Spiritus Sancti internum** ist der letzte Zufluchtsort für die meisten Protestanten, die in der hl. Schrift mehr sehen als eine Sammlung rein menschlicher Schriftwerke. Da kann ihnen ja freilich die ‚Wissenschaft' mit all ihren Beweisversuchen nicht viel anhaben.

Bezüglich seiner letzten These sagt Kier: ‚Die These hat missfallen. Ich ziehe sie zurück.' (S. 23).

4. Ein gewöhnlicher Einwand der Lutheraner gegen die Bekämpfung der Inspirationslehre ist der, dass man damit ein wesentliches Stück der Lehre Luthers preisgebe; denn dieser sei stets mit aller Entschiedenheit für die Inspiration und Irrthumslosigkeit der hl. Schrift eingetreten. Kier aber meint, Luther ‚las die Bibel als ein freies, seliges Kind Gottes' und habe sich demgemäß ‚erstaunlich freie Urtheile' über dieselbe erlaubt' (S. 8). Er fügte hinzu: ‚Vielleicht mag der Kenner der reformatorischen Literatur, der hier gegenwärtig ist, uns einiges nachher mittheilen.' (S. 9).

Daraufhin erhob sich K a w e r a u und sagte: ‚Herr Propst Kier hat in seinem Vortrage in einer Bemerkung, die ich auf meine Person beziehen muss, den Kenner der Reformationsgeschichte aufgefordert, über die Stellung, welche Luther der hl. Schrift gegenüber eingenommen, eine genauere Auskunft zu ertheilen. Ich komme dieser Aufforderung um so lieber nach, als es auf diesem Gebiete manches unrichtige Urtheil zu beseitigen gilt.' Luther habe zwar die Bibel als das Schwert des Geistes im Kampfe gegen den Papst und die Schwärmer sehr hoch geschätzt. ‚Aber man würde doch sehr irren, wenn man um dieser Thatsachen willen Luther einfach zum Vertreter der ein halbes Jahrhundert nach seinem Tode von unsern großen Dogmatikern, Johann Gerhard voran, entwickelten Inspirationslehre machen wollte. Gerade hier lässt sich auf's deutlichste erkennen, wie wenig Luther

ein Theoretiker gewesen, wie wenig auch seine Stellung zur Bibel durch eine scharf ausgeprägte dogmatische Theorie bestimmt gewesen ist. Nicht um einer Theorie willen ist ihm die hl. Schrift Gottes Wort, sondern weil er Christum in ihr gefunden hat.‘ (Ebendaselbst S. 24 f.).

Dann weist er darauf hin, dass Luther seine religiöse Auffassung als Maßstab zur Bewertung der einzelnen Bücher der hl. Schrift benutzt, dass er ‚die menschlichen Individualitäten‘ der heiligen Schriftsteller wohl erkannt, dass er eine ‚einschneidende Kritik‘ am Canon geübt, dass er die Schriften umgestellt und jene, denen er nur zweiten Rang zuerkannte, ans Ende gesetzt und scharfe Urtheile über diese, wie auch besonders über einige Bücher des alten Testamentes gefällt habe. ‚An diesen Urtheilen Luthers mag viel Einseitiges und Übereiltes sein — hat er doch selber später manches davon zurückgezogen —; es würde kaum ein Theologe heutigen Tages diese Kritik Luthers in ihrem vollen Umfang sich aneignen können . . . Aber dass Luther unbeschadet seines Lebens in der Schrift dies Recht der Kritik für sich in Anspruch genommen und ausgeübt hat, das ist eine Thatsache, welche doch auch wohl der evangelischen Gemeinde jene unheimliche Angst vor der Arbeit der ‚Kritik‘ nehmen und die leider beliebte Zurückführung aller Kritik auf den Unglauben des Herzens verwehren sollte‘ . . . Ist unsere evangelische Gemeinde nach einer Geschichte von mehr als 350 Jahren so viel schwächer im Glauben und so viel unmündiger geworden? . . . So giebt's noch heutigen Tages in all unsern Urtheilen über die menschliche Seite der hl. Schrift keine Glaubensdecrete, sondern nur ein wissenschaftliches Verhandeln mit Gründen und Gegengründen. Anders mit dem Worte Gottes. Das bezeugt sich selbst, und wem's der Herr durch seinen Geist im Herzen offenbar gemacht hat, der weiß, an wen er glaubt, und keine menschliche Kritik vermag ihm die Gewissheit seines Glaubens an das Wort Gottes, so wenig sie ihm dieselbe geben konnte, auch wieder wegzunehmen.‘ (S. 28 f.).

Lobstein findet dieses Nachwort Kaweraus ‚sehr dankenswert‘ und deshalb ‚so wertvoll, weil K. aus dem Vollen schöpft und sich keineswegs begnügt, längst Bekanntes beizubringen‘[1]. Anders dagegen Rohnert, der schon im Jahre 1890 in einer eigenen Schrift untersucht hatte: ‚Was lehrt Luther von der Inspiration der heiligen

[1]) Theol. Literaturzeit. 1891, 574.

Schrift?‘ und zu dem Ergebnis gekommen war, daſs die Behauptung von Luthers laxer Inspirationslehre eine ‚Geschichtsfälschung‘ sei, da in Luthers Schriften ‚fast alle wesentlichen Momente der strengsten Inspirationslehre berührt werden‘. (S. 3 f.). Rohnert schrieb eine Broschüre ‚Wider Kier und Kawerau‘; in seinen Augen ‚ist die Kawerausche Ausführung weder eine sorgfältige noch eine feine, sondern eine oberflächliche und tendenziöse‘[1]). Er sucht den ‚Vater Luther‘ nach Kräften herauszureden, was ihm allerdings schlecht gelingt. Kawerau wird doch wohl recht behalten: Luther war kein Theoretiker, der fest an bestimmten Sätzen hielt, sondern ein Praktiker, dem es nicht darauf ankam, heute Ja und morgen Nein zu sagen, wie es ihm eben gegen ‚Papisten‘ und ‚Schwarmgeister‘ bequem war.

5. Übrigens hat Rohnert (ebenso Schulze, Koelling und einige andere) mit seinem Versuche des strengen Festhaltens an der altprotestantischen Inspirationslehre nicht nur bei den Professoren kein Glück gehabt, auch viele im Amte stehende Prediger sind zu den ‚Wissenschaftlichen‘ übergegangen.

Karl Haug, Pfarrer in Hegnach (Württbg.), schreibt[2]): ‚Die alte Lehre von der hl. Schrift läſst sich nicht mehr erneuern; da ist alle Liebesmühe vergebens, auch die, welche sich der neueste Vertheidiger der Inspirationslehre (Rohnert) gegeben hat . . . Es bleibt wohl nichts anderes übrig, als daſs wir uns eben auf den Boden der Kritik stellen und zeigen, daſs die Autorität der hl. Schrift, auch wenn man ihr das gebührende Recht einräumt, unangetastet bleibt‘ (Vorrede). Die Inspirationslehre ist eine unbiblische, unevangelische, schädliche Lehre, welche an die Stelle der fides salvifica wieder die fides historica setzt (S. 12 ff.). Darum gibt es unter allen bedeutenderen Theologen nicht einen, der diese Lehre aufrecht erhalten möchte (S. 11). Man hat nun von gewissen Seiten versucht, die Autorität der Schrift allein auf das innere Herzenszeugnis zu stützen; aber das ist doch nur ein Erkenntnisgrund, nicht Realgrund. Darum können solche Versuche nicht genügen (S. 25 f.). Der Realgrund ist Jesus Christus, dessen Selbstzeugnis, und die Apostel, deren Zeugnis über Christus uns in den Schriften des neuen Testamentes aufbewahrt ist (S. 28 ff.). Da sich aber doch neben dem Gotteswort allerlei Menschlichkeiten in der Bibel finden, so fragt sich wiederum:

---

[1]) Was lehren die derzeitigen deutschen Professoren? S. 101.

[2]) Die Autorität der hl. Schrift und die Kritik. Straßburg 1891.

Wie sollen wir diese zwei Bestandtheile unterscheiden? Hier weiß auch Haug keine andere Antwort, als ‚durch das testimonium Spiritus Sancti.' Dagegen kommen keine kritischen Bedenken auf; denn ‚Gottes Wort, in der hl. Schrift verfasst und im Herzen durch den hl. Geist sich bezeugend, kann die Kritik nichts anhaben.' (S. 66). So ist also das, was Haug S. 26 abweist, schließlich doch auch für ihn das Ausschlaggebende. Überhaupt ist klares und folgerichtiges Denken nicht gerade eine starke Seite der Haug'schen Schrift.

6. An Entschiedenheit und Consequenz ist die Darlegung von Erich Haupt[1]) ohne Zweifel überlegen. Historischer und dogmatischer Glaube werden als der protestantischen Religiösität fremde Elemente bezeichnet. Der religiöse Glaube ist nur das Organ, durch das wir ‚Sicherheit über die Dinge der Ewigkeitswelt uns aneignen. Er besteht in einem Erleben, Erfahren, Innewerden dieser Dinge' (S. 18). Daher hängt die Autorität der Bibel nicht von geschichtlichen oder dogmatischen Bestimmungen über die Irrthumslosigkeit ihres Inhaltes ab, sondern lediglich von ihrer Kraft, religiösen Glauben in uns zu erzeugen. Wort Gottes ist die Schrift, insofern sie eine Kundgebung Gottes ist, durch die Gott mich erfasst und mir die Gewissheit verleiht, dass er es ist, der sich mir offenbart. Nur dies ist der wirklich religiöse Weg, auf dem das Evangelium und die Schrift mir Autorität wird (S. 28 ff.). Dieses Selbstzeugnis der hl. Schrift verbürgt uns aber durchaus nicht, dass ihr ganzer Inhalt irrthumslose Wahrheit ist, auch nicht einmal, imbezug auf den dogmatischen und sittlichen Lehrgehalt. Jeder muss es an sich erfahren, ob ein Schriftwort Gottes Wort ist. Macht er diese Erfahrung, dann weiß er auch, dass es ein wahres Wort ist. Ob dieser oder jener das betreffende Buch verfasst, ob die in dem Buch erzählten Thatsachen geschichtlich sind, darauf kommt es nicht an; nur die innere Wahrheit ist für die Religiosität bedeutungsvoll. Auch wenn uns die Weihnachtsgeschichte und die Berichte über die Auferstehung Christi genommen werden, so ficht das den Glauben nicht an, da dieser eine gegenwärtige Erfahrung ist. Darum ist es providentiell, dass Gott uns durch die Kritik die äußern Krücken wegnimmt ,und uns nur den einen königlichen Weg freilässt, nämlich den der Glaubenserfahrungen von den Wirkungen der hl. Schrift an uns und auf

---

[1]) Die Bedeutung der heiligen Schrift für den evangelischen Christen. Bielefeld und Leipzig 1891.

uns‘ (S. 48). Auch der, dem gar keine biblischen Thatsachen historisch sicher sind, kann auf diesem Wege zum Glauben kommen, ja für manche Menschen ist das der einzig mögliche Weg (S. 52).

Für die Gemeinde ist die hl. Schrift Lehrnorm, an der die Aussagen über die religiösen Erfahrungen der einzelnen geprüft werden müssen. Sie ist aber eine solche Norm nicht wegen ihrer Inspiration und Unfehlbarkeit, wie man früher gemeint hat, sondern weil sie im Lauf der Geschichte auf die Gemeinden eine ähnliche religiöse Wirkung geübt hat, wie auf den einzelnen, sie ‚hat sich immerdar als ausreichend erwiesen, alle Bedürfnisse zu befriedigen, die in der Gemeinde Christi entstanden sind‘ (S. 60). Aber ‚der Satz, dass die Schrift Lehrnorm sei, gilt schlechterdings nur von ihr als Ganzem und wird in dem Augenblick falsch, wo er auf das einzelne Schriftwort als einzelnes bezogen wird‘ (S. 61 f.). Damit die Schrift Lehrnorm sein könne, muss an ihr geschichtliche und religiöse Kritik geübt werden. Durch die geschichtliche Kritik wird festgestellt, wie jeder einzelne Verfasser als Kind seiner Zeit die Heilsthatsachen aufgefasst. Dann wird diese Auffassung mit dem verglichen, was der Gemeinde als Inhalt des Evangeliums feststeht und darnach ihr religiöser Wert bestimmt. So werden selbst die Irrthümer in der Schrift nicht weniger lehrreich als ihre Wahrheiten. Doch ist zu bemerken, dass die volle, zur Erklärung des Schriftganzen nöthige Erkenntnis in der Gemeinde nicht immer in vollem Umfange vorhanden war und ist, sondern allmählich heranwächst. Wie also auch immer die Bibel entstanden sein mag, ‚Gott hat so über der Entstehung jener Schriften gewaltet, dass sie seiner Gemeinde jederzeit geben können, was sie an göttlicher Erkenntnis und Kraft zu ihrer Selbsterbauung, das heißt aber zum Aufbau des Reiches Gottes bedarf‘ (S. 79). Für den einzelnen aber ist nicht einmal ein Minimum geschichtlichen Glaubens nothwendig, damit er selig werden könne; wer irgend einen historischen Glauben verlangt, der verfällt damit dem römischen Autoritätsglauben, ja, was noch weniger religiös ist, dem Glauben an die Autorität einzelner Gelehrten. Nur auf dem Wege religiöser Erfahrung können wir wiedergewinnen, ‚was unsere Väter an der hl. Schrift gehabt haben‘ (S. 96) und noch viel mehr.

7. Die ganze Auseinandersetzung Haupts hat die Ritschl'sche Theorie von der Religion zur Grundlage, eine Theorie, die von andern Protestanten mit allen daraus sich ergebenden Folgerungen

verworfen wird. Besonders die Altconservativen betrachten die Ritschlsche Schule als die äußerste Linke, der das Prädicat ‚christlich‘ von rechtswegen nicht mehr zukomme.

Als daher auf jener Berliner Augustconferenz R. F. Grau den Schulze'schen Thesen widersprach, wurde an ihn die Aufforderung gerichtet, sich über seine Stellung zu der Haupt'schen Broschüre zu erklären, als ‚eine Abgrenzung gegen die Negation.‘ Diese Abgrenzung erfolgte mit einem sehr hörbarem Rucke, indem Grau die Haupt'sche Schrift als seiner Überzeugung widersprechend bezeichnete. Darüber wurde er nun von dem Herausgeber der ‚Christlichen Welt‘ (Ritschlianische Zeitschrift) in Nr. 40 scharf zu Rede gestellt und ermahnt, er solle trotz des Unterschiedes der beiderseitigen Theorien doch ‚die Gemeinsamkeit der Tendenz und des Glaubens‘ mit Haupt anerkennen.

Grau antwortet im ‚Beweis des Glaubens‘ (Gütersloh 1891. S. 401 ff.): ‚Es ist gerade die innerste Tendenz und der Glaube, in welchem der tiefste Gegensatz zwischen Haupt und mir besteht, während in der Theorie von der hl. Schrift mancherlei Bemerkungen und Gedanken übereinstimmen . . . Ich lege aber den entschiedensten Protest ein gegen die Behauptung Haupt's, dass das Geschichtliche dem außerreligiösen Gebiet angehöre, sondern stelle derselben den Satz entgegen, dass vielmehr das Wesen der christlichen Religion im Geschichtlichen beruhe, nämlich in der Heilsgeschichte, d. i. in dem geschichtlichen Gange, den der Gott Israels von seinem Bunde mit Abraham, Isaak und Jakob an durch die Jahrhunderte gegangen ist bis auf Golgatha. Die Thatsachen dieser Heilsgeschichte nun sind das wahrhaft Religiöse oder der einzige Inhalt unserer Religion, sofern unser Gott darin sein Wesen als der Gnädige und Barmherzige, ja seinen Sohn für uns dahingebende offenbart hat. Unsere Religion oder die Religon im subjectiven Sinne des Wortes besteht nur darin, dass wir solche geschichtliche Offenbarung im Glauben annehmen, d. h. an den durch sie offenbarten Gott glauben. Das geschieht durch die Predigt des Evangeliums, d. i. dieser geschichtlichen Thatsachen, durch welche Predigt dieselben als nicht vergangene oder gemein menschliche, sondern als gegenwärtige, göttliche, ewige verkündet werden. Liegt nun zwischen den Aufstellungen Haupt's und meinen Sätzen, in welchen ich nicht meine Privatmeinung sondern den Glauben der Christenheit vertrete, ein solcher Widerspruch vor, so hat der Herausgeber der ‚Christlichen Welt‘ mit Unrecht obige Forderung an mich gestellt.‘

Das war eine deutliche Absage. Nicht minder deutlich ist die Entgegnung Haupt's. Grau hatte versichert, er vertrete Haupt gegenüber den ‚Glauben der Christenheit.‘ Haupt erwidert: ‚Das Urtheil über meine Gläubigkeit und Christlichkeit steht bei einem ganz andern. Wenn aber Herr D. Grau keine Gemeinschaft mit mir haben will, so liegt es mir ganz fern, sie ihm aufzudrängen.‘ Er könne es übrigens nicht begreifen, wie Grau sich von der innersten Tendenz seiner Schrift geschieden wisse, da diese Schrift von der ersten bis zur letzten Seite darauf abzwecke, die Autorität der Bibel zu sichern. Auch habe er nicht alles Geschichtliche als religös gleichgültig hingestellt, er habe nur gesagt, es könne jemand zum Heilsglauben kommen, wenn ihm auch der Geschichtsglaube wankend geworden sei. Wie aber Grau sich ‚im Glauben‘ von ihm geschieden wissen könne, sei ihm unerfindlich, da er über seinen Glauben zu urtheilen gar nicht imstande sei.

Grau sieht in dieser Erklärung einen ‚Rückzug‘ Haupt's, der aber trotzdem dabei bleibe, dass die Anerkennung der heilsgeschichtlichen Thatsachen nicht das Wesen des Heilsglaubens ausmache. So entleere er die evangelischen Thatsachen ihres Heilswertes und verfalle dem Rationalismus (Beweis des Glaubens. 1892. S. 3 ff.).

8. Das war also die Abgrenzung gegen links; jetzt erfolgt auch die Abgrenzung gegen rechts, d. h. gegen die Schulze'schen Thesen und Abhandlungen. ‚Ich meine, dass eine verlorene Sache [die alte Inspirationslehre] kaum besser aus den Kreisen heraus, die sie noch vertreten, vertheidigt werden konnte, als in diesem Vortrage Schulze's geschehen ist, dass derselbe andrerseits durch eine gewisse Art, die später deutlich ans Licht gezogen werden wird, eine ernste und scharfe Zurechtweisung geradezu herausfordert.‘ (A. a. O. 1891. S. 445)[1]). Der Unterschied der beiden Anschauungen läſst sich kurz dahin zusammenfassen: Für Schulze ist jeder Text, jedes Wort seiner Bibel inspiriert und unfehlbar; nach Grau ist die Bibel bloß imbezug auf die ewigen Heilsthatsachen untrügliches Gotteswort, in allen übrigen Dingen kann sie Irrthümer, Fehler, Mängel enthalten. Freilich ‚zur Unterscheidung des Ewigen und Vergänglichen in der hl. Schrift kann nun nicht irgend ein mechanisches oder chemisches Scheidemittel angegeben werden. Diese Scheidung kann nur al-

[1]) Die Abhandlung ist auch separat erschienen: ‚Zur Inspirationslehre und zum ersten Capitel der Bibel‘. Leipzig 1892.

mählich durch eine Theologie vollzogen werden, die in lebendigem Glauben an den lebendigen Gott der Heilsgeschichte steht. Und dann muss sich der Fortschritt also vollziehen, dass, indem Irdisches und Vergängliches fällt, dadurch immer Himmlisches und Bleibendes heller, lebendiger und wunderbarer wird.‘ (A. a. O. 1892. S. 106.) Indem die Schrift quantitativ abnimmt, wächst sie qualitativ; deshalb ist das Jammergeschrei über jeden Satz der Bibel, den man preisgeben muss, die Frucht eines kleinlichen Sinnes und mangelnden Glaubens.

Zur völligeren Kenntnis des Gegensatzes zwischen Grau und Schulze möge die Gegenüberstellung folgender Sätze dienen:

Schulze: ‚**Weil die Schrift Gottes Wort ist, so ist auf sie unbedingter Verlass, wie auf Gott selbst, das ist ihre Herrlichkeit**‘.

Grau: ‚Diese Theorie vom Worte Gottes hat eine bedenkliche Ähnlichkeit mit dem grundstürzenden Irrthum der Gnostiker oder Doketen, welche lehrten, dass Christus nur ein göttliches Wesen, nicht aber zugleich Mensch, und dass seine menschliche Geschichte, vornehmlich sein Leben und Sterben nur Schein sei. Hier wird ja aber menschliche Art und Gestalt der hl. Schrift gleichfalls zu einem bloßen Scheine herabgesetzt. Man muss ferner geltend machen, dass jene Theorie nun einmal der Wirklichkeit der hl. Schrift und also der Wahrheit widerspricht. Es ist eben nicht in der Wirklichkeit begründet, dass in der uns vorliegenden Schrift das menschliche Element und damit auch Irrthümliches und Fehlerhaftes gänzlich fehle‘ S. 444)[1].

Schulze: ‚Wenn die Schrift ein menschliches Buch voller Mängel und Fehler ist, da ist ihre Herrlichkeit dahin‘.

Grau: Wir müssen anerkennen, ‚dass die hl. Schrift als das Gefäß des Glaubensinhaltes die Schmach und die Niedrigkeit des Kreuzes an sich tragen werde. Es ist nun einmal die Art des Glaubens, dass sein Inhalt der ja lauter Leben, Kraft und Seligkeit ist, unter Schwäche und Tod, unter Leiden und Schmach verborgen werde . . Wer da nun meint, das [die Fehler und Mängel] widerspreche ja der Königsherrlichkeit der Schrift und auch der Weisheit und der Kraft Gottes, der soll eben wissen, dass die Schrift und das Wort Gottes gerade nicht zuerst die Offenbarung der Weisheit und Kraft Gottes ist, wie die Natur, sondern vielmehr der Thorheit und Schwäche‘ (S. 96 f.). Luther ‚hat die hl. Schrift dadurch zu

---

[1]) ‚Im Beweis des Glaubens‘ 1891. Fortsetzung 1892. Ich citiere nur die Seiten.

solcher Ehre und Bedeutung gebracht, dass er sie dem Umfang nach verkleinerte. Nicht nur damit, dass er die Apokryphen von ihr abschied. Im Neuen Testamente selbst verwarf er den Jacobusbrief und beanstandete Hebräerbrief und Apokalypse . . Heißt das nicht auf dem Standpunkt der orthodoxen Theorie des 17. Jahrhunderts [Quenstadt, Calov] und für die „Lutheraner" des 19. Jahrhunderts, welchen das Wort Gottes in der Schrift besteht, „wie sie gewachsen und geworden ist vom ersten bis zum letzten Buchstaben", der hl. Schrift Gewalt und Schande anthun?' (S. 99 f.) Aber so steht es nicht. Die hl. Schrift ist nur Wort Gottes, insofern sie zum Glauben führt, nicht in wissenschaftlichen Fragen. ‚Oder meint jemand, das Wort Jesu: So ihr Glauben habet wie ein Senfkorn, so werdet ihr zu diesem Berge sprechen usw. sei von dem Glauben an die ganze hl. Schrift von ihrem ersten bis zum letzten Buchstaben geredet? Die Bibel ist zu dick für diesen Senfkornglauben. Denn die Bibel verstehen nicht einmal die Theologen in allen ihren Theilen. Und vom Glauben gilt: Ich weiß, an wen ich glaube' (S. 101).

Schulze: ‚Weil die Schrift Gottes Wort ist, so ist sie hell. Alle scheinbare Dunkelheit der Schrift ist lediglich auf unserer Seite'.

Grau: ‚Luther seufzt einmal in seinen Tischreden: „Ach, lieber Herrgott, die hl. Schrift versteht man nicht so leicht, wenn man sie gleich mit Fleiß lieset" . . Luthers Glaube, der auf der Untrüglichkeit und vollkommenen Verlässlichkeit der hl. Schrift ruht und daraus sein Leben und Wesen zieht, kann es doch vertragen, dass Irrthümer und Fehler in der hl. Schrift sind . . Manche dunkle Stelle wird in der Schrift anerkannt werden müssen und dürfen, welche gerade durch ihre Dunkelheit anzeigt, dass hier der Mittelpunkt und die Seele nicht liegt. Kann aber jede Zeit in der hl. Schrift das helle Licht erblicken, welches jeden Menschen erleuchtet, so kann sie auch zugestehen, dass die hl. Schrift Stücke enthält, die an diesem Leuchten für die Gegenwart nicht betheiligt sind . . Dies Licht, das jeden Menschen erleuchtet, ist nicht jeder Satz der hl. Schrift, geschweige jeder Buchstabe, sondern Jesus Christus, wahrer Gott und Mensch, eine gegenwärtige Person . . Beruft man sich dagegen wie Pastor Schulze thut, auf jeden Buchstaben der Schrift, der geschrieben steht, so gibt man damit den Irrlehrern und Sektierern ein gewisses Recht, wenn sie einzelne dunkle und missverstandene Worte der hl. Schrift zu dem hellen und klaren Lichte der hl. Schrift in Widerstreit bringen' (S. 9 ff.).

Schulze: ‚Die an der unbedingten Autorität der Schrift rütteln und dabei Luther zu ihrem Eideshelfer machen, die thun ihm eine Schmach an'.

Grau: ‚Weiß Pastor Schulze nicht auch, dass es einer historischen Persönlichkeit eine Schmach anthun heißt, wenn man sie nicht sie selbst sein läſst, sondern durch irgend ein Mittelchen so dreht und wendet, dass sie so aussieht oder das aussagt, was man gern haben möchte? .. Auch Luther war freilich ein Mensch, der irren konnte und geirrt hat, und wir dürfen ihn nicht auf eine beliebige Einzeläußerung festnageln, sintemalen er manche seiner Äußerungen entweder stillschweigend oder auch durch öffentliche Erklärung zurückgenommen hat. Hier aber handelt es sich nicht um eine oder ein paar Äußerungen, sondern um eine Gesammtanschauung des Mannes, die hier zwar nicht bis ins einzelne zur Darstellung gebracht werden kann, aber als jedem, der Luther näher kennt und über ihn urtheilen will, einigermaßen bekannt vorausgesetzt werden muss[1]). Diese Gesammtanschauung aber hat Luther weder durch öffentliche Erklärung noch auch stillschweigend zurückgenommen, sondern vielmehr die früheren Äußerungen durch spätere bestätigt .. Luthern aber in einer so wichtigen, das einzige und wesentliche Fundament seines ganzen Glaubens und Wirkens betreffenden Sache schuld geben, dass er im Affect grundstürzende Äußerungen gethan habe, welche er noch dazu unwiderrufen gelassen hätte, das durfte Schulze einem Luther nicht anthun. Wie hier Luther von Schulze misshandelt wird, so verfährt derselbe nicht minder ungerecht gegen eine größere Zahl moderner Theologen‘ (S. 447 f.).

Schulze: ‚Die Stellung Christi und der Apostel zur Schrift ist eine andere, als die der modernen Theologen; das ist das Gericht über die moderne Theologie‘.

Grau: ‚Ob dieser Mann, der sich den Vätern des 17. Jahrhunderts gegenüber so demüthig und der Theologie der Gegenwart gegenüber so hoffärtig zeigt, — denn er will sie nicht und braucht sie nicht — das Wort Jesu vom wahren Schriftgelehrten, der aus seinem Schatze Neues und Altes hervorholt, sich einmal überlegt hat oder sich gesagt hat, dass das Wort von den Pfunden, die man nicht vergraben soll, auch von der Theologie gilt? .. In dieser Beziehung hätte nun Schulze sowohl vom 18. Jahrhundert, das einen Hamann hervorgebracht hat, lernen können und sollen, als vom 19. Jahrhundert, das einen Hofmann besitzt. Wenn er das nicht will — was ja bequemer ist — und sich dessen auch noch rühmt, als einer der es nicht will noch braucht‘, so ist das nichts als theologischer Bettelstolz. Dass sich derselbe auf der Augustconferenz hat breit machen können,

---

[1]) Grau beruft sich hier auf die oben angeführte Darstellung Kaweraus, die er als ‚eine sorgfältige und feine‘ bezeichnet.

dient wahrlich nicht zu ihrer Empfehlung; und ich erhebe im Namen des Lutherthums Protest dagegen. Jenes ist ein Lutherthum, das sich im 17. Jahrhundert verkriechen mag und keine Zukunft hat, worauf es ja mit solchem Eingeständnis offen verzichtet. Mein Lutherthum ist eine Geistesmacht die sieghaft durch die Jahrhunderte schreitet' (S. 49 f.).

Es ist von vornherein klar, dass Schulze sich das nicht so ohneweiteres bieten ließ. Er richtete an die Zeitschrift ‚Beweis des Glaubens' eine Entgegnung, in der er sich bitter beklagt, Grau behandele ihn stellenweise wie einen Schulknaben und verschmähe auch nicht rein persönliche Anzüglichkeiten (zB. auf das weltentlegene Walsleben), der Unfehlbarkeitsdünkel, den Grau ihm vorwerfe, sei vielmehr ganz auf Graus Seite. Grau habe den eigentlichen Streitpunkt verdunkelt, Nebensächliches herangezogen, ihm Meinungen unterschoben, die er gar nicht ausgesprochen habe. Grau bekunde eine schmerzliche und unerwartete Annäherung an die Ritschlsche Auffassung und habe gar keinen Grund sich so sehr gegen eine Geistesgemeinschaft mit Prof. Haupt zu sträuben, er habe Schulze missverstanden, Luther missverstanden und andere missverstanden. ‚Also fällt auch der Spott, mit dem Grau bei der Gelegenheit mich gern überschütten möchte, auf ihn selbst zurück, und er steht viel „jämmerlicher" und „armseliger" da, wie ich' (S. 169 ff.). Später wird dann noch die Wahrheitsliebe der freisinnigen Theologen unter die Lupe genommen (S. 223 f.) und ihnen abermals zu bedenken gegeben, dass ihr Vorgehen mit der Anschauung Christi und der Apostel in schroffem Widerspruch stehe.

In einem ‚Schlusswort' schreibt Grau, Schulze mache den Versuch, Thatsachen in die Luft zu sprengen, aber das Pulver dazu habe er doch noch nicht erfunden, blinder Eifer verleite ihn zu Angst- und Wuthgeschrei, er stehe weder auf dem Boden Luthers noch auf dem der Theologen des 17. Jahrhunderts, sondern habe seine eigene Theologie, die er als den einzig rechten Christenglauben darstelle. Thatsächlich aber habe Schulze nur Buchglauben, und das sei kein rechter Glaube usw. (S. 240 ff.).

Dieses ‚Schlusswort' war nun zwar noch nicht das unwiderruflich letzte. Es folgte noch ein ‚Entweder-Oder' von Schulze und ein Nachwort von Grau. Da aber die Redaction jener Zeitschrift selbst bemerkt, dass die Entgegnung ‚wesentlich nur persönlichen Inhalts ist und Sachliches zur Lösung der in den früheren Heften des

Jahrganges verhandelten Controverse wenig oder nichts beiträgt' (S. 379), so lohnt es sich nicht, darauf einzugehen.

Mit solchen amoenitates litterariae war die Abgrenzung gegen rechts vollzogen.

9. Das Ergebnis der an das Jahr 1891 anknüpfenden literarischen Fehde in Betreff der Inspiration der hl. Schrift läßt sich kurz so zusammenfassen: Bei den protestantischen Professoren der Theologie und bei allen, die einen mehr ‚wissenschaftlichen Standpunkt' einnehmen, gilt es als völlig ausgemacht, dass die alte luther'sche Inspirationslehre von Gerhard, Quenstedt, Calov unhaltbar ist und ein für allemal aufgegeben werden muss. Diese im 17. Jahrhundert gegen die katholische Kirche geschmiedete Waffe ist rostig, schartig, unbrauchbar geworden. Nur eine kleine Anzahl Vertreter der ‚pastoralen Richtung' verharren entschlossen bei dem überkommenen Erbstück, weil sie, wie man ihnen vorwirft, sich mehr von ihren Gemeinden fortreißen lassen, als dass sie dieselben zu einem höheren Standpunkt erziehen [1]).

Die Bekämpfer der alten Inspirationslehre theilen sich wiederum in zwei Classen. Die der radicalen (Ritschlianischen) Richtung Angehörigen sehen in der Bibel ein ganz einzig dastehendes religiöses Erbauungsbuch, bei dem aber der einzelne auf Grund seiner innern Erfahrung selbst zu beurtheilen hat, was für ihn religiös wertvoll ist, was nicht. Von Inspiration im gewöhnlichen Sinne des Wortes kann keine Rede sein.

Die ‚conservativen' Theologen suchen auf irgend einem Wege den objectiven und heilsgeschichtlichen Gehalt der Bibel zu retten, indem sie nur das ‚Unwesentliche' der Kritik preisgeben wollen, dagegen für das ‚Wesentliche' des Heilsberichtes an einer so oder anders verstandenen Inspiration festhalten.

---

[1]) Wer sich für die Anschauungen protestantischer Laien über die Schriftinspiration interessiert, der hat ein gutes Muster an dem Buch: ‚Die Herrlichkeit der Bibel gegenüber den Angriffen ihrer Kritiker. Ein Zeugnis aus der Gemeinde für die Gemeinde von Gottfried Hasenkamp in Bremen'. (Gotha 1888).

Interessant ist auch das 1892 in Frankfurt a. O. erschienene kleine Schriftchen: ‚Was dünket euch um die Schrift?' von Generallieutnant z. D. von Hertzberg, der zwar erklärt, nicht ‚etwa sein geringes Wissen der theologischen Gelehrsamkeit entgegenstellen zu wollen', dann aber doch mit soldatischer Schneidigkeit den liberalen Theologen zu Leibe rückt und ihnen sein: ‚Ganzes Bataillon kehrt, marsch!' zuruft.

10. Als ein Beispiel mag A. W. Dieckhoff dienen[1]). ‚Ein Zurückgehen auf die absolute Fassung der Inspiration und der Irrthumslosigkeit der hl. Schrift ist unmöglich. Eine solche absolute Irrthumslosigkeit auch in den bedeutungslosesten Nebensachen, wie sie von dem absoluten Inspirationsbegriff gefordert wird, bietet die hl. Schrift nicht dar . . Allerdings der Glaube kann die hl. Schrift nicht als das untrügliche Wort Gottes festhalten, ohne dass für ihn die göttliche Inspiration derselben feststeht. Mit der göttlichen Inspiration der hl. Schriften, die in ihnen selbst bestimmt ausgesagt ist, steht und fällt die göttliche Autoriät derselben. Aber damit ist die absolute Fassung der Inspiration und Irrthumslosigkeit der hl. Schriften keineswegs gefordert'. Die Apostel lehrten schriftlich oder mündlich was sie gesehen und gehört hatten, unter dem besondern Beistand des hl. Geistes, der dafür sorgte, dass alles zum Heil Nothwendige irrthumslos und verständlich niedergeschrieben wurde, während er in den zum Heil nicht gehörigen Dingen die Schriftsteller sich selber überließ. ‚Wenn zB. die Berichte über die Versuchung des Herrn in der Anordnung der Aufeinanderfolge der drei Versuchungen von einander abweichen, so folgt daraus, dass die Aufeinanderfolge der einzelnen Versuchungen ohne Bedeutung für den Glauben ist. Denn wäre es nicht so, so hätte Gott durch die Inspiration das Eindringen einer solchen Unsicherheit ferngehalten. Für den Heilszweck des Wortes Gottes genügt es, dass das, was durch dasselbe dem Glauben gegeben und für ihn festgestellt werden soll, von dem Menschlich-Unsichern und Fehlsamen frei ist . . Es kann zwar nicht a priori und äußerlich die Grenzlinie zwischen dem, was wesentlich ist und was nicht, zwischem dem Göttlich-Gewissen und dem Menschlich-Unsichern bestimmt und festgestellt werden. Aber dessen bedarf es auch nicht. Die heilige Schrift erschließt sich überhaupt dem rechten Verständniss nur dann, wenn der Offenbarungsinhalt derselben nach der Analogie des Glaubens erhoben wird . . . Die Grenzlinie zwischem dem Göttlich-Gewissen und Menschlich-Unsichern kann man dann auf sich beruhen lassen. Man muss sie auf sich beruhen lassen, da das gläubige Verständnis der der Kirche für alle Zeiten gegebenen hl. Schrift und die Ausschöpfung ihres Offenbarungsinhaltes für den Glauben und die Kirche in keiner Zeit eine vollendete und fertige ist, sondern immer festgehalten werden

---

[1]) Die Inspiration und Irrthumslosigkeit der heiligen Schrift. Leipzig 1891.

muss, dass für den Glauben und das Leben der Kirche im Process ihrer Entwicklung bis zum Ende noch vieles bedeutungsvoll werden kann, was sich in dieser seiner Bedeutung dem Glaubensverständnis noch nicht erschlossen hat‘. (S. 97 ff.)

Dieckhoff und seine Gesinnungsgenossen sind die Männer mit ‚wissenschaftlich gebrochener Stellung‘, wie ihre Gegner sie nennen. Die Bibel halb inspiriert, halb nicht inspiriert, halb unfehlbar, halb dem Irrthum unterworfen; und doch soll sie dem Gläubigen sagen, in welchen Dingen er fest auf sie vertrauen könne, in welchen nicht.

11. W. F. Geß[1]), seiner Zeit eine Säule der Rechtgläubigen (dem sich Zöckler der Hauptsache nach anschließt. Beweis des Glaubens. 1892. S. 150 ff.), meint, der verhängnisvolle Irrthum sei gewesen, dass man eine Verbal-Inspiration anstatt einer Personal-Inspiration angenommen habe, ‚als wäre die Inspiration, wo sie irgend geschehen, zum Zwecke des Schreibens der biblischen Bücher geschehen. Elias und der Täufer haben nie ein Buch verfasst und sind doch hochinspirierte Menschen gewesen‘ (S. IX). Die Menschen haben, je nachdem sie mehr oder weniger des Geistes voll waren, diese Geistesfülle in der Bibel niedergelegt. Über das Maß der Geistesfülle zeugen die einzelnen Bücher selber. Ganze Abschnitte (Esther, Prediger usw.) tragen kaum eine Spur vom Geiste an sich, andere sind in geringem Grade inspiriert (Lukas, Jacobus, Judas), andere endlich sind vollinspiriert (Paulus, Petrus, Johannes), allerdings in den einzelnen Abschnitten wieder mit Unterschied. Wer recht sucht, findet das Gotteswort im Bibelwort. ‚Das tiefe Misstrauen, welches bei vielen ernsten Christen dem Satze entgegentritt, dass das Gotteswort enthalten sei im Bibelwort, gründet in der Besorgnis, dass kein sündiger Mensch die Grenzlinie zu ziehen vermöchte zwischen den Bibelworten, welche nicht, und denen, welche Gotteswort‘. Diese Besorgnis sei nicht berechtigt; denn thatsächlich vollzögen die ernstesten Bibelleser täglich diese Scheidung, indem sie an vielen Stücken der Bibel vorübergiengen, ‚weil der Hunger nach der Gerechtigkeit keine Stillung dort findet‘. Nur wo Geist und Leben, da seien in der Bibel Gottesworte (S. 424 f.).

Mehr können auch die radicalsten Kritiker mit Billigkeit nicht verlangen, als ihnen hier von einer Stütze der ‚Rechtgläubigkeit‘ zugestanden wird.

---

[1]) Die Inspiration der Helden der Bibel und der Schriften der Bibel. Basel 1892.

Ähnlich wie Geß geht auch P. Gloatz mit Verwerfung der Verbalinspiration von der Personalinspiration aus und leitet von dieser eine Realinspiration ab. Seine Abhandlung ‚Die Inspiration der hl. Schrift', die in den ‚Neuen Jahrbüchern für deutsche Theologie' (Heidelberg 1892. Heft II) erschien, gipfelt in dem Satze: ‚Die Bibel ist das auf der Grundlage des allgemeinen Gottesbewusstseins sich erhebende, im engern Sinne inspirierte Wort Gottes, das als solches Gott zum Subject und Object hat, d. h. die geschichtlich urkundliche Selbstdarstellung und zu aneignender Nachbildung in Schrift verfasste Darbietung des auf objectiv geschichtlicher, subjectiv inspirierender Gottesoffenbarung beruhenden Gottesbewusstseins, das in seiner wesenhaften und geschichtlichen Continuität die Substanz des Alten und Neuen Testamentes ist, im alten Testament aber erst die Stetigkeit und Vollendung anstrebt, welche es in Jesu Christo dem Gottmenschen erreicht hat und durch ihn mittelst des Zeugnisses der es in sich nachbildenden, von seinem Geiste beseelten ersten Jünger, der Apostel und ihrer bedeutendsten Schüler im neuen Testament auch in allen Gläubigen fortschreitend erhalten soll'.

Dieses Satzungethüm ist ein treffendes Sinnbild der Unbeholfenheit jener protestantischen Theologen, die einerseits wegen der ‚Wissenschaftlichkeit' in der Kritik mitthun möchten, und doch andrerseits um des Rufes der ‚Rechtgläubigkeit' willen der Bibel noch einen objectiven göttlichen Gehalt zu retten versuchen. Das geht dann einfach nach dem Recept: Wasch mir den Pelz, aber mach mich nicht nass.

Auf weitere Schriften über die Inspiration aus jener Zeit (um 1891) einzugehen, lohnt sich nicht der Mühe, da in allen die bereits vorgelegten Ideen wiederkehren. Die drei Namen Rohnert[1]), Haupt, Dieckhoff bezeichnen gute Vertreter der äußersten Rechten, der äußersten Linken, und der zwischen altluther'scher, ‚Rechtgläubigkeit' und ‚moderner Wissenschaft' einen Mittelweg suchenden Theologie.

---

[1]) Außer den schon genannten Schriften: Die Inspiration der hl. Schrift und ihre Bestreiter. Leipzig 1889.

Zur Frage über die Objectivität der sinnlichen Erfahrung.

Von **Ludwig Lercher** S. J.

1. Artikel.

Sollte das Erscheinen einer philosophischen Abhandlung in dieser Zeitschrift einer Rechtfertigung bedürfen, so könnte zunächst darauf hingewiesen werden, dass auch Beiträge rein philosophischen Inhaltes wegen des innigen Zusammenhanges zwischen Philosophie und Theologie von dieser Zeitschrift nach der bisherigen Praxis keineswegs ausgeschlossen waren; aber abgesehen davon lassen es auch unsere Zeitverhältnisse nicht nur gerechtfertiget, sondern sogar wünschenswert erscheinen, die Frage über die Objectivität der sinnlichen Erfahrung in einer theologischen Zeitschrift zu erörtern.

Wie ehemals die speculative Bearbeitung der christlichen Dogmen, so steht in unsern Tagen die Apologetik im Vordergrund des Interesses. Die zahlreichen und heftigen Angriffe auf jene Vernunftwahrheiten, mit denen die theologische Wissenschaft steht und fällt, fesseln in dem Grade die Aufmerksamkeit der berufsmäßigen Theologen, dass sie heute an dem Ausbau der speculativen Theologie nicht mehr mit jener Muße arbeiten können, die ehedem den katholischen Gelehrten beschieden war. — Zwar ist jene Zeit vorüber, da die rein mechanische Weltanschauung hervorragende Geister gefangen hielt, die maßlosen Ausschweifungen der deutschen Idealisten gehören der Geschichte an, längst nicht mehr verfängt bei den tiefer Blickenden der seichte Rationalismus, aber ein anderer nicht minder gefährlicher Irrthum als die genannten hält viele hochbegabte Gelehrte im Banne.

Welcher Art dieser Irrthum ist und wie tiefgehend sein Einfluss, kann man aus der bevorzugten Stellung ermessen, welche die empirische Psychologie in unsern Tagen sich erworben hat.

Wäre es doch nur der Wissensdurst, dem die empirische Psychologie ihre leitende Stellung verdankt, die Begierde, den Schleier zu heben, der so viele und abgrundtiefe Geheimnisse des Mikrokosmus, der Perle der sichtbaren Schöpfung, uns verbirgt! Aber nicht so sehr der Trieb nach Wahrheit, als vielmehr die grundsätzliche Ablehnung jeder Metaphysik hat die empirische Psychologie auf die aufgeregte Oberfläche getrieben. — Unserer vernünftigen Menschennatur entstammt die unwiderlegbare und unzerstörbare Überzeugung, dass wir fähig sind, das Seiende zu erkennen, wie es in sich ist. Doch die Macht überlieferter Vorurtheile, Schwäche des Urtheils und vielleicht auch die Furcht vor dem Tadel der Unwissenschaftlichkeit lassen eine rückhaltslose und wirksame Anerkennung dieser Überzeugung in vielen Werken, die über Philosophie handeln, nicht aufkommen. Da durch die Leugnung der Objectivität unserer Erkenntnisse der Metaphysik jeder Boden entzogen wird, so liegt es nahe, die ganze Welt unserer Vorstellungen als ein Product unserer psychischen Organisation auszugeben, auf dessen Entstehung etwa noch ein unbekanntes Ding an sich einen nicht näher bestimmbaren Einfluss ausübt. So löst sich also die gesammte Philosophie mit allen ihren Verzweigungen in empirische Psychologie auf, deren Aufgabe darin besteht, durch Beobachtungen und Experimente die Gesetzmäßigkeit festzustellen, nach der die Vorstellungen in uns kommen und gehen. Was frommt es, einem Gegner des Christenthums, der auf diesem Standpunkt angelangt ist, die Nothwendigkeit auseinanderzusetzen, mit der die Gottesidee nach dem Causalitätsprincip aus der Betrachtung der Dinge, die im Bereich unserer Erfahrung liegen, sich ergibt? Die Nothwendigkeit, mit der wir das Causalitätsprincip für wahr halten, nennt er Causalitätsbedürfnis und dieses, wie vieles Andere steht nach seinem Ermessen inbezug auf Wahrheitsgehalt auf gleicher Stufe wie der Wahn eines Irrsinnigen — mit dem einen Unterschied, dass der Wahnwitz in der besonderen Beschaffenheit eines Individuums, das Causalitätsprincip in der allen Menschen gemeinsamen Organisation seinen Grund hat. — Seit Kant bis auf unsere Tage ist die philosophische Literatur, soweit sie nicht auf aristotelischen Principien beruht, von diesem subjectivistischen Geist angekränkelt. Durch einen

großen Theil der geschmackvollen und geistreichen philosophischen Schriften, mit denen die letzten Jahrzehnte uns beschenkt haben, weht darum ein eigenthümlicher Geist des Unfriedens und des Weltschmerzes; sie muthen an, wie die Klagen irre gegangener Menschenkinder, die der Hoffnung entsagt haben, das Reich der Wahrheit zu finden, von dem unsichere Kunde an ihr Ohr gedrungen ist.

Der vielgestaltige Subjectivismus also ist es, auf den die Apologetik in der gegenwärtigen Zeit ein wachsames Auge haben muss. Jede Auseinandersetzung mit dem Subjectivismus, dessen Standpunkt das Bodenlose ist, wird zwar eine nutzlose Bemühung sein; auch vermögen Menschenworte nichts gegen die tiefste Wurzel des Irrthums, gegen das Gott entfremdete Gemüth; Eines aber kann und soll geschehen, um einen Damm gegen das Umsichgreifen subjectivistischer Ideen zu errichten: man soll jeden Schein von Berechtigung zerstören, den der Subjectivismus vorschützen könnte.

Manchen berufenen Vertretern der katholischen Wissenschaft kann der Vorwurf nicht erspart bleiben, in dieser Hinsicht fahrlässig gewesen zu sein, indem sie sich einer theilweisen Subjectivierung der sinnlichen Erfahrung entweder nicht widersetzten, oder ihr sogar beistimmten. Die Locke'sche Unterscheidung zwischen primären und secundären Qualitäten im wesentlichen billigend, geben einige ohne Bedenken zu, dass diesen keine von der Wahrnehmung unabhängige Wirklichkeit zukomme; andere warnen davor, das Heil der Erkenntnistheorie von der Lösung dieser Frage abhängig machen zu wollen, in der Voraussetzung, dass die aristotelisch-scholastische Philosophie in ihren wesentlichen Punkten durch die genannte Frage nicht berührt werde; wieder andere vertheidigen die allseitige Objectivität der sinnlichen Erkenntnis zu schüchtern und ohne gehörigen Nachdruck. — Die Lehre, welche den secundären Qualitäten die objective Wirklichkeit abspricht, könnte nach dem Vorschlag des Msgr. L. E. Fischer mit Recht Semiidealismus genannt werden. Damit jedoch niemandem Anlass geboten werde, über die Nomenclatur Beschwerde zu führen, möge jene Theorie den Namen tragen, den sie von ihren Anhängern bekommen hat: gemäßigter Realismus. Folgende Abhandlung will einen Beitrag zur Vertheidigung des scholastischen Realismus liefern und zugleich die wichtige Stellung hervorheben, welche die Frage über die Zulässigkeit des gemäßigten Realismus in der Philosophie einnimmt. Zu diesem Zweck sollen folgende drei Sätze begründet werden:

1) Der gemäßigte Realismus untergräbt die Fundamente der aristotelisch-scholastischen Philosophie;

2) er ist in sich betrachtet eine unhaltbare Halbheit;

3) die Vertheidiger des scholastischen Sinnesrealismus sind nicht widerlegt, sondern nur überstimmt worden.

I.

Die Fundamente der aristotelisch-scholastischen Philosophie bilden die unableitbaren analytischen und synthetischen Principien. Unter diesen gibt es wieder gewisse Grundwahrheiten, die von jedermann, der zum Gebrauch der Vernunft gelangt ist, erkannt und, sobald er nur seinen Mund öffnet, um etwas zu bejahen, zu verneinen oder zu bezweifeln, als unumstößliche Voraussetzungen jeder Behauptung für wahr gehalten werden, wie die eigene Existenz und das Princip des Widerspruchs. Wer in dieser Methode der scholastischen Philosophie einen unberechtigten Dogmatismus erblickt, möge doch ein philosophisches Lehrgebäude nennen, das nicht in jeder Behauptung, die es aufstellt, jene Grundwahrheiten stillschweigend hinnähme. — Eine der Grundwahrheiten betrifft das Verhältnis zwischen dem erkennenden Subject und dem erkannten Gegenstand. Freilich ist sie in der primitiven Gewissheit nicht in jener bestimmten Weise ausgesprochen, welche die nachträgliche Reflexion durch starre Worte fixiert hat. Gleichwohl ergibt sich aus der Betrachtung der Beschaffenheit unseres Denkens, dass jene Wahrheit, obschon sie nicht den Gegenstand der ersten Aufmerksamkeit bildet, thatsächlich Gemeingut aller Menschen ist. Werfen wir den Blick auf vergangene Zeiten zurück, in denen die Reflexion uns noch sehr fern lag, vielleicht auf einen Zeitpunkt, wo das erstemal selbstlos entgegengebrachtes Wohlwollen im Gemüth einen lang dauernden Widerhall weckte. Nicht auf die uns innerlichen Vorgänge war zunächst unsere Aufmerksamkeit geheftet und dennoch waren wir darüber gewiss, dass wir erkennen, dass wir durch das Erkennen ein von uns verschiedenes, räumlich getrenntes Wesen vergegenwärtigen und dass jenes Wesen, auch wenn es nachher dem Gesichtskreis wie immer entrückt ward, deshalb nicht aufhörte zu sein und so zu sein, wie es der Seele durch die Erkenntnis gegenwärtig war.

Jene Philosophie nun, die aus der vernünftigen Menschennatur allein ihren Inhalt schöpft und darum wie diese unsterblich ist, hat die

primitive und naturgemäße Entfaltung des menschlichen Erkenntnisvermögens mit liebevoller Sorgfalt betrachtet, zergliedert und das Ergebnis in klaren Sätzen niedergelegt, die dann wiederum dazu dienten, um das göttliche Leben und die ewige Zeugung des Wortes aus dem Vater unserem Verständnis näher zu bringen. — Eine Frucht dieser reflectierenden Abstraction ist der wichtige, erkenntnistheoretische Grundsatz: Jede Erkenntnis vollzieht sich durch eine Verähnlichung des Erkennenden mit dem Erkannten[1]).

---

[1]) Man hat an dieser Begriffserklärung mehrmals Anstoss genommen, und jüngst wieder wurde die Scholastik beschuldigt, damit einen ‚grandiosen Irrthum' (den Idealismus) angebahnt zu haben. Eine Missdeutung des Wortes ‚Verähnlichung' hat zu dieser Klage Anlass gegeben. Man schreibt nämlich: „Zur Wahrheit, wie der Realist sie verlangen muss, gehört mehr „als Ähnlichkeit", es gehört dazu Übereinstimmung. Was nützt es denn, wenn das „Erkenntnisbild" den wirklichen Dingen „ähnlich" ist? Wir glauben doch an die volle Wahrheit, und so bleibt also doch immer noch eine Täuschung übrig, die dem natürlichen Erkennen zur Last gelegt wird. Weitere schlimmere Fragen ergeben sich von selbst: wie weit reicht jene Ähnlichkeit? Niemand weiß es zu sagen. Ist überhaupt eine Ähnlichkeit vorhanden? Wir werden erkennend nichts davon gewahr, und darum schwebt die vorgebliche Ähnlichkeit in der Luft. Dadurch ist allen Zweifeln Thor und Thür geöffnet. Und wenn nun gar durch die Physiologie nachgewiesen wird, dass zwischen dem Ding draußen und dem Innern, was von ihm ein Bild sein soll, nicht die geringste Ähnlichkeit besteht, weder nach der Substanz noch nach den Accidentien, dann fällt die ganze Theorie zu Boden, und mit ihr der Realismus, wenn man eben beides confundiert . . Erschöpfend wie die göttliche Erkenntnis braucht unser Erkennen nicht zu sein und kann es nicht sein, aber es muss, soweit es reicht, wahr sein, sonst täuschen wir uns, und der Realismus ist nicht mehr zu retten'.

Die Hauptdogmen des Nominalismus also werden einfach den Vertretern der alten Schule zur Last gelegt. Demgegenüber muss wiederholt werden, was schon so oft und eindringlich von den Anhängern des scholastischen Realismus betont worden ist: 1) Wenn die Erkenntnis eine Verähnlichung (assimilatio) genannt wird, so hat man dabei nicht an eine Übereinstimmung in der physischen Realität zu denken — eine solche Übereinstimmung muss sogar ausgeschlossen werden, wo es sich um die Erkenntnis von Ungleichartigem handelt — vielmehr soll damit nur die Analogie hervorgehoben werden, die zwischen dem Erkenntnisbild und einem materiellen Bild insofern besteht, als durch das Erkenntnisbild dem Erkennenden das Ding, wie es an sich ist, vergegenwärtigt wird. 2) Mag auch der Ter-

Suarez (De angelis, lib. 2 c. 3 n. 7) nennt diesen Satz: **dogma et principium in philosophia et theologia communi consensu receptum et ab ipsa experientia acceptum.** Ohne weiteres folgt daraus der realistische Begriff der logischen Wahrheit und Falschheit und es gibt keinen erkenntnistheoretischen Satz von Bedeutung, der nicht mit der erwähnten Begriffserklärung aufs innigste verknüpft wäre. Diesen Erkenntnisbegriff aufgeben heißt darum in einem wesentlichen Punkt der aristotelisch-scholastischen Philosophie widersprechen.

Der gemäßigte Realismus nun ist genöthigt, entweder den Wahrnehmungen der secundären sinnenfälligen Qualitäten (wir wollen sie einfach specifische Sinnesqualitäten nennen) das Prädicat ‚Erkenntnisse' abzusprechen, oder den Erkenntnisbegriff zu fälschen.

Die Annahme, dass die Wahrnehmung einer specifischen Sinnesqualität keine Erkenntnis sei, ist durch das Urtheil des gesunden Sinnes ausgeschlossen. Wer sich dazu entschließen kann, diesem Urtheil zu widersprechen, möge zusehen, wie er der Wahrnehmung der Ausdehnung und dem intellectuellen Begriff die Würde der Erkenntnis rette. Es bleibt also zu untersuchen, inwiefern — die Theorie des gemäßigten Realismus vorausgesetzt — die Wahrnehmungen der specifischen Sinnesqualiäten Erkenntnisse seien. — Kommt, wie die Gegner wollen, den specifischen Sinnesqualitäten, zB. der grünen Farbe keine von der Wahrnehmung unabhängige Wirklichkeit zu, so bleibt die Wahl zwischen zwei Auffassungen. Entweder nimmt man an, die wahrgenommene grüne Farbe sei mit der physischen Realität des Wahrnehmungsactes identificiert, oder man betrachtet die grüne Farbe als einen vom Wahrnehmungsact zu unterscheidenden, wesenlosen Schein, dem nur eine intentionale Existenz zukomme. Im ersten Fall muss man sich dazu verstehen, von einer ‚grünen

minus similitudo im gemeinen Sprachgebrauch meistens die Nebenbedeutung ‚Mangel an Gleichförmigkeit' haben, so verhält sich die Sache doch anders in der scholastischen Terminologie, nach welcher auch die vollkommene Gleichförmigkeit oder Übereinstimmung *similitudo* genannt wird. Vgl. St. Thom. I, 4, 3c. Übrigens wird statt similitudo oft convenientia, conformitas, adaequatio gesetzt. 3) Im directen Erkennen nehmen wir freilich die Ähnlichkeit des Erkenntnisbildes mit dem Gegenstand nicht ausdrücklich wahr, wir sollen sie aber auch nicht ausdrücklich wahrnehmen, weil das Erkenntnisbild kein objectives, sondern ein formales Zeichen des erkannten Gegenstandes ist.

Sinnesthätigkeit‘ u. dgl. zu reden und dem evidenten Zeugnis des Selbstbewusstseins zu widersprechen, welches scharf zwischen dem wahrnehmenden Subject und dem wahrgenommenen Object unterscheidet. Wie jene Philosophen, die sich mit dem gemäßigten Realismus befreundet haben, die Sache auffassen mögen, dürfte bei dem Mangel an scharfen Unterscheidungen oft schwer zu ermitteln sein. Da wir kein Recht haben, den Gegnern ohne klare Belege eine offenbar widersinnige Auffassung zu unterschieben, müssen wir wohl annehmen, sie begreifen die sinnenfälligen Eigenschaften als wesenlose Schemen, die dem wahrnehmenden Subject als Symbole gewisser Vorgänge dienen, die hinter dem Vorhange der sinnlichen Erscheinungswelt sich abspielen. — Wenn nun dem Sehen der grünen Farbe das Prädicat ‚Erkennen‘ zugesprochen wird, so liegt doch die Frage sehr nahe: Was soll erkannt werden? Die grüne Farbe? Aber dann fehlt der erkannte Gegenstand; denn die grüne Farbe ist ja ein wesenloser Schein. Mit einer Erkenntnis, deren einziger Tummelplatz wesenlose Erscheinung ist, mag sich ein Höriger Kants abfinden; nach aristotelischer und gemeiner Auffassung ist eine Erkenntnis, die kein reales Sein offenbart, ein Nonsens. Wenn man aber erwidert, ein realer Vorgang werde durch die grüne Farbe wie durch ein entsprechendes Symbol erkannt, so fehlt zur Übereinstimmung des Erkennenden mit dem Erkannten alles! Also der aus der Betrachtung der vernünftigen Menschennatur gewonnene allgemeine Begriff vom Erkennen versagt, wenn man in der sinnlichen Wahrnehmung, wie sie von den gemäßigten Realisten aufgefasst wird, eine Erkenntnis sehen will.

Auf dieselbe Schwierigkeit stößt man bei näherer Prüfung der intellectuellen Vorstellung der sichtbaren Außenwelt. — Die specifischen Sinnesqualitäten werden nicht nur mit den Sinnen wahrgenommen, sondern auch vom Verstand auf immaterielle Weise erkannt, und alle Menschen, die nicht durch erkenntnis-theoretische Hypothesen voreingenommen sind, urtheilen mit dem Verstande, dass die specifischen Sinnesqualitäten als reale Zustände den Körpern wirklich anhaften[1]). Niemand kann ein-

[1]) Auch diese offenkundige Thatsache, dass das gemeine menschliche Erkennen den Inhalt der Wahrnehmungen nach außen verlege, wurde geleugnet; nur den Grund unserer subjectiven Sinnesreactionen sollen wir nach außen verlegen. Dem gegenüber sei in Erinnerung gebracht, dass auch Philosophen, die ein Interesse daran hätten, jene That-

wenden, die Menschen bilden sich unkritisch und voreilig diese Weltanschauung; denn dieselben Gründe, welche für die objective Wirklichkeit der Ausdehnung und der Bewegung sprechen, gelten auch für die objective Wirklichkeit der übrigen Eigenschaften. Diese Gründe sind, wie sich aus einer auch nur oberflächlichen Betrachtung unseres Denkens ergibt, einerseits die Klarheit, mit der die Sinne (vor Allen der Gesichtssinn) ihre Objecte als den Körpern inhärierende bezeugen, andrerseits die erkannte Thatsache, dass die Sinne dem Verstande nicht zugesellt sind, um ihn arglistig irre zu leiten, sondern um ihm die Wirklichkeit zu offenbaren. — Daran knüpfen die Vertheidiger des Realismus an, um geltend zu machen, dass unter der Voraussetzung des gemäßigten Realismus der Mensch von seiner eigenen Natur angeleitet würde, von der Außenwelt sich eine falsche Anschauung zu bilden, der er sich im besten Fall nur mit Mühe entledigen könnte

---

sache zu leugnen, dieselbe einfach zugeben und sich der Schwierigkeit wohl bewusst sind, die ihnen daraus erwächst. ‚Die Empfindung', schreibt Lotze (Mikrokosmus, Bd. 1. S. 374 f.), ‚gilt dem unbefangenen Bewusstsein überall als die Wahrnehmung einer vollen außer ihm vorhandenen Wirklichkeit. Von ihrem eigenen Glanze beleuchtet, liegt die Welt um uns, und Töne und Düfte durchkreuzen außer uns den unermesslichen Raum, der in den eigenen Farben der Dinge spielt. Gegen diese stets vorhandene Fülle schließen unsere Sinne bald sich ab und beschränken uns auf den Verlauf unseres inneren Lebens, bald öffnen sie sich wie Pforten dem ankommenden Reize, um ihn so, wie er ist, in der ganzen Anmuth und Hässlichkeit seines Wesens in sich aufzunehmen. Kein Zweifel trübt die Zuversichtlichkeit dieses Glaubens, und selbst die Täuschungen der Sinne, verschwindend gegen die Überzahl in sich zusammenstimmender Erfahrungen, erschüttern die Gewissheit nicht, dass wir hier überall in eine vorhandene Welt hineinblicken, die so, wie sie uns erscheint, auch dann zu sein nicht aufhört, wenn unsere wandelbare Aufmerksamkeit sich von ihr abwendet. Der Glanz der Sterne, den der Wachende sah, wird, so hofft er, auch über dem Schlafenden fortglänzen; Töne und Düfte, ungenossen zwar und ungehört, werden duften und klingen, nach wie vor; nichts von der sinnlichen Welt wird untergegangen sein außer der zufälligen Wahrnehmung, die vorher von ihr dem Bewusstsein zutheil wurde. Und dieses vollkommene Zutrauen zu dem wahrhaften Dasein ihrer Anschauungen besitzt die Sinnlichkeit nicht nur harmlos, sondern ein tiefes Bedürfnis bewegt sie zugleich zur lebhaften Abwehr jedes Angriffes, der die volle Wirklichkeit ihrer Erscheinungen bedrohen möchte'.

wie ein von Zwangsvorstellungen geplagtes Menschenkind, das vor völliger Geisteszerrüttung nur bewahrt bleibt, indem es sich das Gegentheil einredet. — Was können die Gegner darauf erwidern? Wenn sie zugeben, dass sämmtliche Urtheile des Verstandes, welche die Sinnesqualitäten den Körpern als reale Zustände anheften, logisch falsch sind: wie werden sie diesen, der menschlichen Natur entsprungenen und ihr unwürdigen Irrthum teleologisch rechtfertigen?[1]). Es gibt noch einen Ausweg, freilich durch einen Erkenntnisbegriff, gegen den auch der extremste Subjectivismus nichts einwenden wird. Man könnte nämlich sagen: Zum Wesen der Erkenntnis ist die Verähnlichung des Erkennenden mit dem Erkannten nicht gefordert, sondern es genügt, dass der Erkennende sich Symbole der Gegenstände bilde und dabei nicht von der Willkür, sondern von den in der gegenwärtigen Ordnung geltenden Naturgesetzen geleitet werde. Demgemäß ist auch der Begriff der logischen Wahrheit in nominalistischer Weise zu modificieren. Damit einem bejahenden Urtheil logische Wahrheit zukomme, muss nicht der objective Prädicatsbegriff (zB. grün) mit dem Subject (dem Ding an sich), auf das er bezogen wird, objectiv und real identisch sein (identitas rei); es reicht dazu hin, dass der objective Prädicatsbegriff ein von der Natur selbst mitgegebenes und beabsichtigtes, stellvertretendes Zeichen für das Ding an sich sei (identitas suppositionis). Demnach ist ein Urtheil, welches ein vom Erkennenden gebildetes, naturgemäßes Symbol dem Körper als realen Zustand beilegt, zB. ‚die Wiese ist grün', nichts anderes als ein naturwüchsiger Tropus und darum ebensowenig falsch wie der

[1]) Vgl. Goudin, Philosophia iuxta inconcussa tutissimaque Divi Thomae dogmata, p. III. q. III. a. 1: Minus recte, pro ea qua est sinceritate, nobiscum egisset auctor naturae, si sensus *rationis ministros*, cum veraces ac fideles posset efficere effecisset tamen adeo fallaces, ut nihil minus apprehendant in rebus, quam quod reipsa in illis est; sed meras inanitates et chimaeras lucis, coloris, frigoris, coloris, etc., ad praesentiam rerum sibi frustra confingant repraesententque ac si rebus vere inessent. — Tertio tandem (probatur) ratione deprompta ex D. Thoma 2, 2, q. 167, a. 2. Etenim (quod parum perspexit Cartesius) sensus nobis dati sunt non solum ad protectionem vitae, sed etiam ad *contemplationem operum Dei, et ad inserviendum cognitioni intellectivae*; ergo debent percipere, non modo dispositionem utilem aut noxiam quam res causant in nobis, sed etiam illam ipsam, quam in rebus causavit auctor naturae.

Satz ‚die Wiese lacht'; nur darin besteht ein Unterschied, dass im letzteren Satz eine bewusste Vertauschung der Namen, in jenem Urtheil aber eine unbewusste Vertauschung der Begriffe stattgefunden hat. Wenn also das gemeine Dafürhalten es sich nicht nehmen lässt, dass die Wiese an sich unabhängig von jeder Sinneswahrnehmung grün ist und bleibt, so irrt es nicht, sondern bedient sich nur einer unbewussten und unvermeidlichen Begriffs-Metonymie, die für ein reales Ding stets ein intentionales Zeichen setzt. Einer höheren Gnosis bleibt es vorbehalten, die Metonymie als solche zu erkennen. — Damit ist dem gemäßigten Realismus die denkbar günstigste Interpretation zutheil geworden. Aber man sieht sofort, dass sie einen Begriff der Erkenntnis und der logischen Wahrheit voraussetzt, den die scholastische Philosophie als den Keim eines jeden Subjectivismus verwerfen muss.

Von Seite des gemäßigten Realismus wurde auch auf die ‚harmonische Beziehung' hingewiesen, welche zwischen der scholastischen Universalienlehre (**universale existit in rebus secundum id, quod concipitur, non secundum modum, quo concipitur**) und der neueren Theorie der Sinneswahrnehmung bestehe. — Ein auch nur oberflächlicher Einblick in den Universalienstreit zeigt, dass die neuere Theorie der Sinneswahrnehmung wohl mit dem Conceptualismus, nicht im geringsten aber mit dem Realismus des hl. Thomas eine Verwandtschaft habe. Wie nämlich die Neueren hinsichtlich der Sinneswahrnehmung behaupten **sensibile non existit** *secundum id, quod* **apprehenditur**, so lehrten die Conceptualen inbezug auf den Allgemeinbegriff: **universale non est res aliqua neque habet esse . . reale et actuale neque extra animam neque in anima; sed est quoddam** *fictum* **ab intellectu habens tantum esse objectivum** (nach unserer Ausdrucksweise **subiectivum) in anima, cuius esse non est aliud quam cogitari vel intelligi ab intellectu**[1]).

2. Wie die Erkenntnistheorie, so wird auch die peripatetische Naturphilosophie vom gemäßigten Realismus in ihren Grundfesten erschüttert. Folgende sind die Hauptpunkte der peripatetischen Naturphilosophie: Unter den Naturkörpern besteht eine substantielle Verschiedenheit. — Im Naturlauf geschehen substantielle Veränderungen. — Darum besteht jeder Naturkörper aus zwei substantiellen

[1]) Gabriel Biel in I. sent. dist. 2 q. 8.

Principien, einem bestimmungslosen Urstoff und einer bestimmenden Wesensform.

Das ganze System stützt sich auf die äußere Erfahrung, von welcher angenommen wird, dass sie viele den Naturkörpern anhaftende Eigenschaften intuitiv, wenngleich inadäquat erkenne. Auf dieser Grundlage beruht zunächst die Überzeugung, dass wir die Wesensdefinition eines Naturkörpers, der uns in der Erfahrung gegeben ist, erfassen können. Wenn wir nämlich die dem Körper anhaftenden Eigenschaften erkennen, erkennen wir auch das innerste Wesen, die substantielle Natur desselben, da die Eigenschaften einer jeden Substanz nothwendige Emanationen und Manifestationen derselben sind. Diese Erkenntnis der innersten Natur durch ihre Proprietäten ist nun freilich keine intuitive mehr, aber immerhin ist sie eine wahre und bestimmte Erkenntnis der specifischen Wesenheit, weit verschieden von jener Erkenntnis, die einen Gegenstand nur durch ein zufälliges Merkmal bezeichnet und von andern Gegenständen unterscheidet. Eine Erkenntnis dieser Art wäre zB. die Erkenntnis, die wir von einem Körper dadurch gewinnen, dass uns das Gefäss genau beschrieben wird, welches den Körper enthält. — Als weitere Folgerung ergibt sich sofort die substantielle Verschiedenheit der Naturkörper: Verschiedene Naturkörper weisen nämlich unter denselben Umständen einen ganz verschiedenen Complex von Eigenschaften auf. Da aus derselben Natur unter denselben Umständen nicht verschiedene Qualitäten-Complexe emanieren können, so weist die Verschiedenheit der Eigenschaften deutlich auf eine Verschiedenheit der substantiellen Natur der Körper hin. — Die Erfahrung bezeugt alsdann, dass unter gewissen Umständen eine Verwandlung der Naturen stattfindet, welche nur unter der Voraussetzung begriffen werden kann, dass die substantielle Natur eines jeden Körpers aus zwei constituierenden Principien, einem Urstoff und einer Wesensform besteht. Dies ist in rohen Umrissen die peripatetische Naturphilosophie.

Viele Anhänger des gemäßigten Realismus dürften gegen die Behauptung, dass durch ihre Erkenntnistheorie die Naturphilosophie der Vorzeit erschüttert werde, nichts einzuwenden haben; denn für viele ist vielleicht der ausschlaggebende Grund, den scholastischen Sinnesrealismus zu verlassen, entweder die Vorliebe für den Dynamismus oder die Voreingenommenheit für eine mechanische Erklärung alles Werdens in der körperlichen Natur, für Zurückführung aller Erschei-scheinungen auf die örtliche Bewegung kleinster, substantiell gleich-

artiger Stofftheilchen. Dass eine solche Naturanschauung mit dem scholastischen Realismus nichts anzufangen weiß, liegt auf der Hand; ist es ja doch offenbar unmöglich, dass die specifischen Sinnesqualitäten durch Bewegungszustände constituiert werden. — Doch gibt es auch Vertreter des gemäßigten Realismus, die sich sowohl gegen die mechanische Naturerklärung als auch gegen den Dynamismus ablehnend verhalten und sich mehr oder weniger der peripatetischen Lehre nähern. Diesen gegenüber soll nun gezeigt werden, nicht, dass der gemäßigte Realismus im logischen Widerspruch stehe mit der scholastischen Naturphilosophie — das wäre zu viel behauptet — sondern, dass er die Beweisquellen für dieselbe verschütte und ebensogut mit der Corpuscularphilosophie und dem Dynamismus als mit dem Hylemorphismus vereinbar sei. Der zweite Theil dieser Abhandlung wird zeigen, dass der gemäßigte Realismus die Objectivität der Ausdehnung zu behaupten nicht im Stande ist; daraus geht hervor, dass er sich die Möglichkeit benimmt, den Dynamismus erfolgreich zu bekämpfen. Es ist also nur noch die Beziehung des gemäßigten Realismus zur Corpuscularphilosophie zu berücksichtigen.

Unter der Voraussetzung des gemäßigten Realismus ist es vor allem unmöglich, die Wesensdefinition eines bestimmten Naturkörpers zu erfassen. Unter dieser Voraussetzung nemlich erkennen wir nur die quantitativen Größen und Beziehungen, Undurchdringlichkeit und Widerstandskraft. Alles übrige, was die Sinne auf die Körper übertragen, ist ja nicht in den Körpern, sondern nur in den Wahrnehmungen, hervorgerufen durch das Anpochen vibrierender Atome an die Pforten der Sinne. Nun ist klar, dass die specifische Natur des Körpers durch Ausdehnung, Figur, Undurchdringlichkeit, Zustand der Ruhe und Bewegung keineswegs bestimmt ist. Durch die Sinne erhalten wir also keinen Aufschluss über die specifische Natur eines Körpers, sondern nur über das, was allen Körpern gemeinsam ist. — Gegen diese Argumentation könnte man einwenden, dass zwar die Erfahrung nicht unmittelbar die inneren Eigenschaften der Naturkörper offenbare, dass aber aus dem gegenseitigen Verhalten der Naturkörper und aus den Wirkungen, die sie auf das sensitive Subject ausüben, bestimmte Aufschlüsse über die inneren Eigenschaften derselben sich gewinnen ließen. Eine so geartete Naturkenntnis könnte etwa verglichen werden mit der mittelbaren und analogen Gotteserkenntnis aus den geschaffenen Dingen. Schließlich sei ja auch die Naturkenntnis, wie sie von den Realisten aufgefasst

31*

wird, nur eine analoge und mittelbare, aus den Erscheinungen geschöpft, die nicht die Natur selbst sind, ja sogar nach der gewöhnlichen Ansicht sachlich von derselben verschieden sind. — Zunächst sei daran erinnert, dass vom gegenseitigen Verhalten der Naturkörper im besten Fall wiederum nur die Mechanik der Atome unserer Erkenntnis zugänglich ist. Doch davon abgesehen ist obiger Einwand noch aus einem anderen Grund hinfällig. Um aus dem gegenseitigen Verhalten zweier Naturkörper die Naturen beider mit Bestimmtheit zu erkennen, müssen die inneren Eigenschaften einer derselben schon bekannt sein; denn nur so kann aus den Wirkungen, welche in der bereits erkannten Natur hervorgebracht werden, auf das innere Wesen der bisher unbekannten geschlossen werden. Die Wirkung kann ja nur dann nach Qualität und Intensität richtig geschätzt werden, wenn die Natur des Subjectes bekannt ist, in welchem sie hervorgebracht wird. Der Fall möge durch ein einfaches Rechnungsbeispiel erläutert werden. Wenn jemand die Aufgabe stellt, zwei Zahlen zu nennen, die er im Sinne habe und deren Product 100 sei, so ist eine sichere Lösung nur durch eine weitere Angabe nöthig, wodurch eine der beiden Zahlen unzweideutig bestimmt wird. Nun wurde schon bemerkt, dass unter der Voraussetzung des gemäßigten Realismus die specifische Natur keines einzigen Körpers erkannt werden kann. Also kann auch das gegenseitige Verhalten der Körper über ihr inneres Wesen keinen bestimmten Aufschluss bieten. Dieses allein kann dem gemäßigten Realismus zugestanden werden: Die sinnlichen Wahrnehmungen ‚sind nur Symbole für die Verhältnisse der Wirklichkeit; sie haben mit den letzteren ebensowenig und ebensoviel Ähnlichkeit oder Beziehung, als der Name eines Menschen, oder der Schriftzug für den Namen für den Menschen selbst. Sie benachrichtigen uns durch die Gleichheit und Ungleichheit ihrer Erscheinung davon, ob wir es mit denselben oder mit andern Gegenständen und Erscheinungen der Wirklichkeit zu thun haben, ebenso wie wir in der Erzählung von fremden Menschen und Städten an den gleichen und ungleichen Namen erfahren, ob von denselben oder andern die Rede ist. Weiter leisten sie aber auch nichts. Über die wirkliche Natur der durch sie bezeichneten äußeren Verhältnisse erfahren wir durch sie ebensowenig wie aus den Namen über die unbekannten Menschen und Städte‘. (Helmholtz).

Auch die ‚Wirkungen‘, welche die Körper auf das sensitive Subject ausüben sollen, geben über die Natur der Körper keinen bestimmten Aufschluss. Die Ursache nämlich, welche die Vollkommen-

heit der Wirkung virtuell in sich enthält, ist ausschließlich die Natur des wahrnehmenden Subjects, nicht der außerhalb des Subjectes sich befindliche Körper, dem nur die Aufgabe zukommt, die eigentliche Ursache der Wahrnehmung, welche specifisch zum Act schon determiniert ist, zur Ausübung der Thätigkeit anzuregen. Die neuere Psychologie sagt, der physische Reiz löse die Wahrnehmung aus. Worin das Wesen der Auslösung liege, dürfte nicht so leicht zu bestimmen sein. In den meisten Fällen besteht sie wohl nur in der Entfernung eines Hindernisses, welches die zur Thätigkeit schon völlig ausgerüstete Ursache an der Ausübung der Thätigkeit hinderte. Nicht viel mehr leistet unter der Voraussetzung des gemäßigten Realismus die wirkliche Außenwelt hinsichtlich des Zustandekommens einer Farbenwahrnehmung; denn da zwischen der wahrgenommenen Farbe und der objectiven Wirklichkeit zugestandenermaßen keine Ähnlichkeit besteht, so kann der wahrnehmende Act seine specifische Bestimmtheit unmöglich durch den von außen kommenden Impuls erhalten. Also von der Natur des wahrnehmenden Subjectes allein hat die Wahrnehmung ihre specifische Bestimmtheit, und dem äußeren Impuls kommt es nur zu, noch ein letztes Hindernis zu entfernen, einen letzten Anstoß zu geben, von dem man nicht recht zu sagen weiß, worin er eigentlich bestehen soll. Man muss demnach der Hoffnung entsagen, aus den sinnlichen Wahrnehmungen Kenntnisse über das innere specifische Wesen der Körper zu gewinnen. Die sinnlichen Wahrnehmungen sind eben, wie Helmholtz von seinem Standpunkt aus sehr richtig bemerkt, nur Zeichen, die uns durch die Gleichheit oder Ungleichheit ihrer Erscheinungen davon benachrichtigen, ob wir es mit denselben oder mit andern Gegenständen der Wirklichkeit zu thun haben, ohne über die wirkliche Natur der durch sie bezeichneten Dinge Aufschluss zu bieten. — Wie ganz anders verhält sich die Sache vom Standpunkte des Realismus aus! Die sinnliche Erfahrung erfasst unmittelbar innere Eigenschaften des Naturkörpers. Mögen sie auch sachlich von der Substanz derselben verschieden sein, so stehen sie doch zu ihr im Verhältnis der Wirkung zur Ursache und geben als reale Erscheinungen derselben uns bestimmte Kunde von ihrer Vollkommenheit, ähnlich wie die erschaffenen Dinge die Vollkommenheiten ihres unerschaffenen Urgrundes offenbaren.

Wenn nun nach den Grundsätzen des gemäßigten Realismus das specifische Wesen eines bestimmten Naturkörpers nicht erkannt werden kann, welcher Anhaltspunkt bleibt noch für die Annahme einer

substantiellen Verschiedenheit unter den leblosen Naturkörpern? Alle Naturerscheinungen, die optischen, electrischen, magnetischen, chemischen selbst die verschiedenen Atomgewichte sucht die neuere Naturwissenschaft mit Aufwand von großem Scharfsinn auf Mechanik der Uratome zurückzuführen. Noch ist die Zurückführung nicht gelungen. Aber nach Verlegung der qualitativen Unterschiede von der ontologischen in die intentionale Ordnung ist jede principielle Schwierigkeit beseitigt. Die offenkundige Zweckstrebigkeit der Naturdinge kann nur einem Materialisten eine unüberwindliche Schwierigkeit bereiten. Um einen gläubigen Naturforscher, der die Zurückführbarkeit alles Werdens in der leblosen Natur auf Bewegung substantiell gleichartiger Uratome vertheidigt, aus seiner Position treiben zu können, müsste man zeigen, es sei selbst der Weisheit und Macht Gottes unmöglich gewesen, die gleichartig erschaffene Materie dergestalt mit mechanischen Energien anfänglich auszurüsten, dass die jetzige Gestalt der unorganischen Welt daraus sich bilden konnte.

Zugleich mit der Lehre von der substantiellen Verschiedenheit wird auch die peritatetische Lehre von den substantiellen Veränderungen und der substantiellen Zusammensetzung der Naturkörper haltlos. Nur in der Betrachtung der organischen Körper könnte etwa der gemäßigte Realist eine Stütze für peripatetische Naturphilosophie finden. Die Existenz eines substantiellen Lebensprincipes in den organischen Körpern ist unleugbar, und nur die Auffassung desselben als Formalursache des lebenden Körpers ist eine befriedigende Lösung der Frage nach den wechselseitigen Beziehungen zwischen Leib und Seele. Die Einheit des organischen Körpers scheint aber zu fordern, dass der Stoff unter der Herrschaft der Seele das Sein bis auf einen bestimmungslosen Urstoff (die materia prima) verlieren könne. Somit wäre die substantielle Zusammensetzung des organischen und unorganischen Stoffes auch unter der Voraussetzung des gemäßigten Realismus gesichert. — Aber schon unter den älteren Scholastikern ließen sich Stimmen vernehmen, welche die Lehre von der unmittelbaren Vereinigung der Seele mit dem bestimmungslosen Urstoff missbilligten. Und doch musste ihnen bei ihrer realistischen Denkart der Unterschied zwischen organischer und unorganischer Materie auch bloß nach der rein physicalischen Beschaffenheit betrachtet in einem ganz anderen Licht erscheinen als den gemäßigten Realisten! Wenn jenen es nicht nothwendig erschien, im Assimilationsprocess eine Destruction des Nahrungsstoffes bis auf einen be-

stimmungslosen Urstoff anzunehmen, so muss dies einem gemäßigten Realisten noch viel weniger dringlich erscheinen, da er jeden qualitativen Unterschied zwischen dem organischen und unorganischen Stoff, den wir wahrzunehmen glauben, in das Subject zurücknimmt und deshalb über die physicalische Beschaffenheit des organischen und unorganischen Stoffes keinen bestimmten Aufschluss zu geben weiß.

3. Noch ein Punkt, in welchem der gemäßigte Realismus scholastischen Anschauungen entgegentritt, ist der Beachtung wert: er betrifft die Frage über die Existenz angeborner Erkenntnisbilder. Unter Erkenntnisbild (species impressa) verstehen wir hier eine Realität, durch welche die Erkenntnisfähigkeit specifisch determiniert wird, ein bestimmtes Object darzustellen. Das Erkenntnisbild ist also nicht die Vorstellung selbst, sondern geht dieser als bestimmender Grund derselben voran. Angeboren heißt die Erkenntnisform, wenn sie der Natur des erkennenden Subjectes mitgegeben ist. Die Scholastik ist weit davon entfernt, angeborne Erkenntnisbilder principiell zu verwerfen, sie nimmt vielmehr solche bei rein geistigen Wesen an. Aber auf Thatsachen gestützt leugnet sie die Existenz angeborner Erkenntnisbilder in der menschlichen Vernunft und Sinnlichkeit. Wären uns nämlich die Erkenntnisformen angeboren, so bedürfte es zur actuellen Erkenntnis nur einer Anregung oder Auslösung. Die Intensität des ausgelösten Vorganges ist bekanntlich unabhängig von der Intensität der auslösenden Kraft. Eine Maschine verrichtet deshalb nicht weniger Arbeit, weil die Sperrvorrichtung durch ein schwaches Kind ausgelöst wurde und die Explosion eines Pulverfasses ist deshalb nicht schwächer, weil es durch einen Funken und nicht durch einen Feuerbrand entzündet wurde. Ferner wirkt die zur Thätigkeit schon specifisch determinierte Kraft, wenn sie einmal ausgelöst ist, alles, wozu sie determiniert ist, so dass es der auslösenden Kraft benommen ist, die Größe der Wirkung willkürlich zu beschränken. Die Thatsachen lehren aber, dass das Verhältnis der sinnlichen Wahrnehmungen zu den äußeren Gegenständen, von denen sie hervorgerufen werden, ein ganz anderes ist. Der in Thätigkeit tretende Sinn stellt immer nur jenes Object dar, das auf ihn einwirkte und geht nie spontan zu Vorstellungen anderer Objecte über, wie die Phantasie, welche schon im Besitze erworbener Erkenntnisformen ist und darum, einmal angeregt, in buntem Wechsel die mannigfachsten Gegenstände darstellt. Die Deutlichkeit der Phantasievorstellungen ist unabhängig von der größeren oder geringeren

Entfernung der wirklichen Gegenstände, während die Genauigkeit der sinnlichen Wahrnehmung, die von einem äußeren Gegenstand verursacht wird, durchaus der größeren oder geringeren Entfernung desselben entspricht. Auf Grund dieser Thatsachen verwirft die scholastische Psychologie die Ansicht, dass den menschlichen Erkenntnispotenzen Erkenntnisbilder angeboren seien und dass es daher zur actuellen Wahrnehmung nur einer auslösenden nicht aber einer specifisch bestimmenden Einwirkung von Seite des wahrgenommenen Gegenstandes bedürfe.

Der gemäßigte Realismus sieht sich in die Lage versetzt, dieser Ansicht und ihrer Begründung zu widersprechen. Ein concretes Beispiel möge dies erläutern. Ich sehe vor mir ein grünes Feld. Das Sehvermögen war schon vor dem Sehact (natura prius) specifisch determiniert ein grünes Object darzustellen. Wie kam das Sehvermögen zu dieser Bestimmtheit? Die von Außen kommende Einwirkung war unvermögend, der Potenz diese Bestimmtheit zu geben; denn die von Außen kommende Einwirkung besteht nach der Lehre des gemäßigten Realismus in Ätherschwingungen; diese bewirken nur eine Erschütterung des Organs, an welchem das Sehvermögen haftet. Es ist aber gar nicht einzusehen, was eine Erschütterung mit der grünen Farbe zu thun haben soll, und wie dadurch das Sehvermögen specifisch determiniert werden kann, ein grünes Object darzustellen. Es kann darum den das Organ afficierenden Ätherschwingungen keine andere Bedeutung beigemessen werden, als die der Auslösung oder Anregung einer specifisch bereits determinierten Thätigkeit. Damit ist auch die Existenz angeborner Erkenntnisformen in der menschlichen Sinnlichkeit zugegeben. Mögen diejenigen, welchen die Annahme solcher Erkenntnisformen gefällt, zusehen, wie sie dieselben mit dem thatsächlichen Verlauf der Wahrnehmungen in Einklang bringen!

Vorstehende Erörterungen haben vielleicht niemanden überredet, der nicht vorher schon dem scholastischen Realismus geneigt war. Doch haben sie ihren Zweck nicht ganz verfehlt, wenn sie auch nur einen Freund philosophischer Betrachtungen zur Untersuchung anregen, wie viel von der scholastischen Naturphilosophie noch übrig bleibt, wenn die Theorie des gemäßigten Realismus consequent durchgeführt wird.

II.

Die Anhänger des scholastischen Realismus pflegen hervorzuheben, dass mit der objectiven Wirklichkeit der specifischen Sinnesqualitäten zunächst auch die der Ausdehnung und schließlich auch die der intelligiblen Wesenheiten preisgegeben werde, und dass somit der gemäßigte Realismus dem Kantianismus und Subjectivismus den cardo rei zugestehe. Die Geschichte der menschlichen Irrthümer rechtfertigt dieses Misstrauen. Nie wurde ungestraft die Objectivität der sinnlichen Erfahrung angetastet; der erste Schritt zur Subjectivierung des Wahrnehmungsinhaltes hatte weitere Schritte in der eingeschlagenen Richtung zur Folge. — Nicht unvermittelt trat der Agnosticismus eines Protagoras in der griechischen Philosophie auf. Vor ihm hatten Parmenides und Heraklit, Empedokles und Demokrit die Überzeugung von der Wahrheit der sinnlichen Erfahrung erschüttert[1]). Wenn die mittlere platonische Akademie in das Fahrwasser des Skepticismus gerieth, so hatte Plato selbst, welcher der sinnlichen Erfahrung allzu wenig Wert beimaß, dazu Anlass geboten[2]). Nachdem durch Jahrhunderte hindurch die Objectivität der menschlichen Erkenntnisfähigkeiten allgemein anerkannt worden war, brachte Des Cartes durch sein tumultuarisches Vorgehen den ersten Riss in den überlieferten erkenntnistheoretischen Dogmatismus, indem er die specifischen Sinnesqualitäten subjectivierte. John Locke gab der neuen Lehre eine präcisere Fassung durch seine Unterscheidung zwischen primären und secundären Qualitäten. Aber schon Berkeley leugnete das Dasein der Körperwelt und Hume ‚negiert die Erkennbarkeit der Art und Weise des objectiven Zusammenhangs zwischen Ursachen und Wirkungen und die philosophische Berechtigung, vermöge des Causalbegriffs das Gesammtgebiet der Erfahrung zu überschreiten und auf das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele zu schließen‘[3]). — Die Entwicklungsgeschichte des Subjectivismus im Großen scheint sich in verkürzter Form in den Individuen zu wiederholen. Von Haus aus ist jedermann Realist. Woher nehmen viele den Muth und die scheinbare Berechtigung, sich mit der natürlichen Gewissheit des Menschengeschlechtes bis zum vollendeten Subjecti-

---

[1]) Dr. Ed. Zeller, Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie, Leipzig 1883, S. 76.

[2]) Fr. Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie⁷, 1. Th. S. 177.

[3]) Ueberweg, aaO. 3. Th. S. 182.

vismus in Widerspruch zu setzen? Abgesehen vom herkömmlichen Respect gegen klangvolle Namen ist es die ‚durch den Posaunenschall der popularisierten Naturwissenschaft‘ (Rob. Schellwien) in die weitesten Kreise gedrungene subjectivistische Auffassung der Sinneswahrnehmung. Natürlich, hat man sich einmal daran gewöhnt, einen Theil unseres Wahrnehmungsinhaltes als Zeichen oder Symbole realer Vorgänge anzusehen und dieser Ansicht unumstößliche Gewissheit beizulegen, so liegt es nahe, die Theorie auf den übrigen Theil des Erkenntnisinhaltes auszudehnen. Man kann den Subjectivisten, die sich zur Rechtfertigung ihres Standpunktes auf die fast allgemein zugegebene Subjectivität der Qualitäten berufen, nicht den Vorwurf der Inconsequenz machen. Schon zu wiederholtenmalen wurde auf die Folgerichtigkeit dieses Verfahrens aufmerksam gemacht. So sagt Kant: ‚Dass man unbeschadet der wirklichen Existenz äußerer Dinge von einer Menge ihrer Prädicate sagen könne, sie gehörten nicht zu diesen Dingen an sich selbst, sondern nur zu ihren Erscheinungen, und hätten außer unserer Vorstellung keine eigene Existenz, ist etwas, was schon lange vor Lockes Zeiten, am meisten aber nach diesem, allgemein angenommen und zugestanden ist. Dass ich aber noch über diese, aus wichtigen Ursachen, die übrigen Qualitäten der Körper, die man primarias nennt, die Ausdehnung, den Ort und überhaupt den Raum, mit allem, was ihnen anhängig ist — Undurchdringlichkeit oder Materialität &c. — auch mit zu den bloßen Erscheinungen zähle, dawider kann man nicht den mindesten Grund der Unzulässigkeit anführen‘[1]). Wundt, sonst ein Vertreter des gemäßigten Realismus, bemerkt zur Unterscheidung Lockes in primäre und secundäre Qualitäten: ‚Auch ist nicht abzusehen, warum die sogenannten primären Qualitäten, Undurchdringlichkeit, Ausdehnung, Zahl und Bewegung, in höherem Grade die Bürgschaft objectiver Realität in sich tragen sollen als Farbe, Ton und Wärme, wenn nicht, wie es schon bei Descartes geschah, der mathematische Charakter der Vorstellungen als Maß ihrer objectiven Sicherheit betrachtet wird, wozu dann bei der Undurchdringlichkeit, dem vom Tastsinn wahrgenommenen Widerstand der Körper, noch augenscheinlich das Motiv hinzukommt, mit den allgemeinen Voraussetzungen der Physik in Einklang zu bleiben. Aber dieses Motiv an sich ist hier offenbar ebenso unzulänglich wie der bei

---

[1]) Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, Riga 1783, §. 13 Anmk. 2 S. 63.

Ausdehnung, Zahl und Bewegung von Locke hervorgehobene Umstand, dass mehrere Sinne gleichzeitig diese Vorstellungen vermitteln können. Diese Widersprüche sind erst durch Berkeley und Hume aus der Theorie des Empirismus beseitigt worden, indem sie den Rangunterschied der primären und secundären Qualitäten aufhoben'[1]). Der Neukantianer Lange bringt ausdrücklich die Leugnung der materiellen Dinge in Verbindung mit der Subjectivierung der Qualitäten: ,Nicht minder gründlich als durch die Beseitigung der alten Projectionslehre wird der Glaube an die materiellen Dinge erschüttert durch eine Untersuchung über den Stoff, aus welchem unsre Sinne die Welt dieser Dinge aufbauen. Wer nicht etwa mit Czolbe die extremsten Consequenzen des Glaubens an die Erscheinungswelt zu ziehen wagt, wird heutzutage leicht zugeben, dass die Farben, Klänge und Gerüche usw. nicht den Dingen an sich zukommen, sondern dass sie eigenthümliche Erregungsformen unsrer Sinnlichkeit sind, welche durch entsprechende aber qualitativ sehr verschiedene Vorgänge in der Außenwelt hervorgerufen werden.'[2]) Ähnlich urtheilt R. Eucken: ,Das Fallenlassen eines Dinges an sich erscheint . . als der consequente Abschluss der von Descartes begonnenen Subjectivierung der Wirklichkeit. Nachdem erst die sinnlichen Eigenschaften, dann die allgemeinsten Daseinsformen der Dinge von draußen nach drinnen übertragen waren, erfuhr nun das Ding selbst das gleiche Schicksal.'[3])

So oft und eindringlich wurde auch von den Vertheidigern des Realismus auf die Halbheit und innere Haltlosigkeit des gemäßigten Realismus hingewiesen, dass nur noch erübrigt, auf die Einwendungen der gemäßigten Realisten zu antworten.

Zunächst begegnet man wohlfeilen Versicherungen, der gemäßigte Realismus lasse die Existenz einer körperlichen Außenwelt unangetastet, er habe mit dem Kantianismus, Subjectivismus usw. nichts gemein. — Nun ja am guten Willen, die Bäume nicht bis zum Himmel wachsen zu lassen, fehlt es gewiss nicht. Aber was hilft es, wenn man den Gegnern den Hauptpunkt schon zugegeben hat? Schon viele haben in reiner Absicht, aber erfolglos den Irrthum bekämpft, weil sie selbst das πρῶτον ψεῦδος entweder nicht beachteten oder sogar für Wahrheit hinnahmen.

---

[1]) W. Wundt, Logik², Bd. 1 S. 703.

[2]) F. A. Lange, Geschichte des Materialismus⁵, B. 2 S. 421.

[3]) R. Eucken, Die Grundbegriffe der Gegenwart², S. 32.

Gegen die Behauptung der Realisten, die Subjectivierung der Qualitäten führe folgerichtig zur Subjectivierung der Ausdehnung und alles dessen, was mit ihr zusammenhängt, könnte Wundt's Gedanke angeführt werden: ‚Der wirkliche Grund jener Unterscheidung (zwischen primären und secundären Qualitäten) liegt aber einzig und allein darin, dass das erkennende Subject bei der Vergleichung und Verknüpfung seiner Erfahrungen durch mannigfache Widersprüche, in die verschiedene Wahrnehmungen mit einander treten, schließlich gezwungen wird den ganzen qualitativen Empfindungsinhalt in das Subject zurückzunehmen, da es ihm nur unter dieser Voraussetzung gelingt, eine widerspruchsfreie Verbindung der einzelnen Erfahrungen zu Stande zu bringen . . . Wenn es zu einer ähnlichen Zurücknahme in Bezug auf die (zeitlich-räumliche) Form der Wahrnehmung nicht gekommen ist, so beruht dies daher nothwendig darauf, dass sich hiezu in dem Zusammenhang der Erfahrung ebenso wenig ein Grund finden ließ wie zu der Aufhebung der Objectivität der Vorstellung.‘[1]) — Wie es sich mit den vorgeblichen Widersprüchen in der sinnlichen Erfahrung verhalte, davon soll noch die Rede sein. Doch gesetzt den Fall, die Annahme der Objectivität der Qualitäten verwickle in Widersprüche, ist dann nicht ein positiver Grund vorhanden, auch die Wirklichkeit der Ausdehnung aufzuheben? Im Erfahrungsinhalt sind stets Qualität und Quantität unzertrennlich miteinander verknüpft. Jede Qualität, die wir wahrnehmen ist quantitativ bestimmt, und kein Quantum ist Gegenstand unserer Erfahrung, das nicht qualitativ bestimmt wäre. Wenn aber von zwei unzertrennlich miteinander verknüpften Objecten das eine keine objective Wirklichkeit besitzt, so ist es zufolge eines berechtigten Analogieschlusses durchaus vernünftig, dasselbe auch vom andern Object anzunehmen. Die Analogie läst sich nicht bestreiten. Von einem und demselben Sinn wird nicht nur die Ausdehnung, sondern auch die Qualität als ein außerhalb des Subjectes befindliches, wirkliches Object dargestellt. —

Noch könnte ein Gegner um die Parität zu bestreiten geltend machen, dass die objective Wirklichkeit der Ausdehnung mit einer Evidenz sich offenbare, welcher die Objectivität der Qualitäten sich keineswegs erfreue. Lassen sich doch die studierenden Jünglinge unschwer zur Ansicht bekehren, die Qualitäten existierten nicht, während

---

[1]) W. Wundt, System der Philosophie², S. 143 f.

sie die Zumuthung, auch Ausdehnung und Bewegung für subjective Erscheinungen zu halten, beharrlich zurückweisen. Überdies wird die Objectivität der Ausdehnung von mehreren äußeren Sinnen und vom sensitiven Bewusstsein bezeugt. — Selbst wenn Alles richtig wäre, was im Einwand behauptet wird, so könnte daraus doch nur gefolgert werden, dass es verschiedene Grade der Evidenz gibt und dass die Objectivität der Qualitäten sich mit einem geringeren Grad der Evidenz offenbart als die Objectivität der Ausdehnung. Übrigens möchten wir bezweifeln, dass alle Studierenden, denen zum erstenmal die Undulationstheorie vorgetragen wird, wirklich das Urtheil fällen, dem Lichte und den Farben komme keine objective Realität zu. Vielmehr dürften die meisten in verworrener Weise Licht und Undulationen in irgend einen Zusammenhang bringen, ohne sich über denselben den Kopf zu zerbrechen. Vielleicht sind sie der Meinung, das Licht im formellen Sinn werde durch die Undulationen constituiert. Diejenigen aber, die mit philosophischer Präcision dem Licht die Objectivität absprechen, würden nicht schwer dazu zu bringen sein, auch die Ausdehnung für eine subjective Form zu halten, sofern ihnen dies nur mit gehörigem Ernst und Nachdruck nahe gelegt würde. Der Verfasser dieser Abhandlung kannte einen Gymnasiasten, der über die Kant'sche Lehre von Raum und Zeit entzückt war, als er davon zum erstenmal hörte. Jedenfalls aber ist die Leichtigkeit, mit der die Studierenden an der Objectivität der Qualitäten irre gemacht werden, keine Instanz gegen die Evidenz derselben. Wie leicht ist es doch, hinsichtlich sehr klarer Wahrheiten den Kopf eines studierenden Jünglings zu verwirren! — Der Umstand für sich genommen, dass die Ausdehnung von mehreren Sinnen zugleich wahrgenommen wird, ist wenig geeignet, die objective Realität derselben zu erhärten. Wurzeln nicht alle Sinne in der einen sensitiven Seele, der man nachsagt, dass sie einen beträchtlichen Theil der schönen Außenwelt aus sich hervorzaubere? Wäre es da befremdlich, wenn sie durch die Sinne nicht nur Licht und Schall, sondern auch räumliche und zeitliche Ausdehnung in die objective Welt hinein schaute? — Aber das Selbstbewusstsein sagt uns, dass wir ausgedehnte Wesen sind! — Unstreitig ist das Zeugnis des Selbstbewusstseins die kräftigste Stütze, um nach Subjectivierung der Qualitäten die Realität der Ausdehnung gegen einen extremeren Phänomenalismus zu halten. Aber auch diese Stütze erweist sich als unzureichend, dem Andringen des Phänomenalismus zu wehren, sobald die Objectivität der Quali-

täten preisgegeben wird. Nehmen wir die Art und Weise näher in Augenschein, wie wir zur Ueberzeugung gelangen, dass wir einen ausgedehnten Leib besitzen. Der Gemeinsinn nimmt verschiedene Zustände des beseelten Körpers wahr (zB. Wärme und Kältegefühl an Händen und Füßen), und bezeugt zugleich, dass dieselben ausgedehnt und räumlich getrennt sind. Der Tastsinn und Gesichtssinn kommen zu Hilfe und ergänzen das Bild unserer Leiblichkeit. Das Zeugnis des Gemeinsinns jedoch über die Ausdehnung und räumliche Trennung der körperlichen Affectionen ist für sich genommen so unklar und Missdeutungen ausgesetzt, dass leicht Zweifel an seiner Existenz und Wahrheit erregt werden können; leicht täuscht man sich, gestützt auf das einzige Zeugnis des Gemeinsinns über die Entfernung zweier Empfindungen, wie durch Untersuchungen mit der Cirkelspitze nachgewiesen wurde. Welche Vorstellung hätten wir unserem Leibe, wenn wir denselben nie mit den Augen gesehen, nie mit den Händen betastet hätten? Nehmen wir alles in Abzug, was wir über unseren Leib durch unsern Gesichts- und Tastsinn erkundet haben, was bleibt noch übrig? Das dunkle und unbestimmte Gefühl einer Vielheit von Empfindungen, die irgendwie von einander abstehen. Nun ist es doch leichter die Realität dieses so unklar wahrgenommenen Abstandes im Raum in Zweifel zu ziehen, als die Objectivität der Farben, die viel klarer und bestimmter als Eigenschaften der Körper wahrgenommen werden. Die Gewissheit also, dass wir einen ausgedehnten Körper besitzen, stützt sich zum großen Theil auf das Zeugnis des Tast- und Gesichtssinnes. Diese aber sind in Bezug auf unseren eigenen Leib nicht mehr zuverlässig als in Bezug auf die von uns verschiedenen Körper. — Ferner wird es einem Phänomenalisten aus der scharfsinnigen Schule Lange's oder Lotze's ein Leichtes sein, die Thatsache, dass wir fremde Körper und unseren eigenen Leib als ausgedehnt wahrnehmen, in einer Weise zu interpretieren, dass ein gemäßigter Realist von seinem Standpunkt aus nichts Stichhältiges mehr einwenden kann. So lange man die Sinneswahrnehmungen im Großen und Ganzen im Auge behält, mag die Zumuthung, die räumliche Innen- und Außenwelt als ein Product unserer unerkennbaren Organisation anzusehen, als eine ungeheure erscheinen. Geht man aber nach dem Vorgang jener Phänomenalisten auf die Elemente der Wahrnehmungen ein, lässt man die Wahrnehmungsmassen aus unermesslich vielen partiellen Wahrnehmungen anwachsen, so muss jene Zumuthung für jeden, der sich bereits in der theilweisen Sub-

jectivierung des Wahrnehmungsinhaltes zurecht gefunden hat, die Paradoxie verlieren. In den Außendingen und in den Theilen unseres belebten, empfindungsfähigen Subjectes (so läſst sich im Wesentlichen der Phänomenalismus vernehmen) besteht eine von uns unerkennbare Ordnung, die an sich etwas ganz anderes ist, als die Ordnung des räumlichen Nebeneinander. Jedes Theilchen des empfindungsfähigen Subjectes reagiert gegen äußeren Einfluſs, indem es eine sowohl seiner Natur als dem Reiz entsprechende quantitativ und local bestimmte Qualität zum Ausdruck bringt; zugleich wird das Subject der Empfindung selbst als einer localisierten inne. Mag auch die Ausdehnung, welche den Inhalt einer Partialempfindung bildet, relativ sehr klein sein, so kann doch die Summe unzählig vieler Partialempfindungen, die durch die Einheit des Subjectes zusammengefaſst werden, eine Qualität von beträchtlicher Ausdehnung darstellen. An der Projection nach außen auf beliebige Entfernung nach der Verschiedenheit des Reizes kann es ja auch nicht fehlen. Wird die Farbe nach außen projiciert, warum soll nicht Farbe sammt räumlicher Ausdehnung nach außen projiciert werden können? Wenn dann die Wahrnehmungen unter sich in Übereinstimmung zu sein scheinen und ein einheitliches Weltbild darstellen, so erklärt sich dies theils aus der Einheit des wahrnehmenden Subjectes, theils aus Angewöhnung und Übung. Aus der Gewohnheit nämlich stammt der Glaube, der Tastsinn nehme das Object an derselben Stelle, in derselben Größe wahr, als der Gesichtssinn. Daſs diese Übereinstimmung nicht auf dem objectiven Sachverhalt beruht, ergibt sich aus dem Umstande, daſs wir häufig ein mit den Augen erfaſstes Ziel nach Schließung derselben um ein beträchtliches verfehlen und daſs der operierte Blindgeborene die Zusammengehörigkeit seiner Gesichts- und Tastempfindungen erst lernen muſs.

Damit ist im Wesentlichen der Standpunkt des Neukantianers F. A. Lange erreicht: ‚1. Die Sinnenwelt ist ein Product unserer Organisation. 2. Unsere sichtbaren (körperlichen) Organe sind gleich allen anderen Theilen der Erscheinungswelt nur Bilder eines unbekannten Gegenstandes. 3. Die transcendente Grundlage unserer Organisation bleibt uns daher ebenso unbekannt, wie die Dinge, welche auf dieselbe einwirken. Wir haben stets nur das Product von beiden vor uns.‘[1]) Ein gemäßigter Realist hat kein Recht dieser Theorie

[1]) F. A. Lange, Geschichte des Materialismus[a], B. 2 S. 423.

vorzuwerfen, sie imputiere dem Verstande einen nothwendigen Irrthum, öffne dem extremsten Subjectivismus Thür und Thor u. dgl. mehr. Alle Redensarten, welche die gemäßigten Realisten zur Vertheidigung ihres Standpunktes im Munde führen, können in gleicher Weise zur Rechtfertigung der Theorie Lange's verwendet werden, zB. das Subject erkenne reale Vorgänge vermittelst einer sinnreichen Symbolik, das Subject erkenne nicht das Ansichsein der Dinge, sondern nur die Wirkungen derselben, welche in ihm hervorgebracht werden, das Erkennen bestehe nicht in einer Verähnlichung des Erkennenden mit dem Erkannten, nicht den Wahrnehmungsinhalt sondern den Grund der Wahrnehmungen versetze das Subject nach außen usw.

Dass die Lange'sche Theorie folgerichtig zur Aufhebung jeder Wissenschaft führt, liegt auf der Hand. Es ist nicht einzusehen, warum, um einige der wichtigsten intellectuellen Begriffe beispielsweise anzuführen, der Substanzbegriff, die Begriffe der Ursache, Wirkung, Kraft mehr Bürgschaft für ihre objective Realität haben sollen, als die Ausdehnung. — Auch die Berechtigung dieser Folgerung wurde bestritten. Mit Bezug auf den Lotze'schen Phänomenalismus, der im Grunde nicht besser und nicht schlimmer ist, als jeder andere, wurde gesagt (der Name thut nichts zur Sache, weil der Einwand als typisch gelten kann): ‚Eine Übertragung der Lotze'schen Zeichentheorie von der sinnlichen auf die Vernunfterkenntnis ist unstatthaft, im geraden Gegensatz zu dem Sinne dringt der Verstand durch die Erscheinung durch und erkennt, ‚das Ding an sich'. Hiemit ist dem Kantianismus von vornherein ein Riegel vorgeschoben.' Mit anderen Worten: Wir besitzen die unerschütterliche Überzeugung, dass der Verstand weiter reiche als die Sinne. Wir halten dafür, dass die sinnlichen Wahrnehmungen uns nur das Materielle, Einzelne, Zufällige erschließen, während der Verstand auch das Immaterielle, das Allgemeine in den Erscheinungen und die letzten Gründe und Ursachen derselben zu erkennen vermöge. Aber dies ist nun die Frage, auf die alles ankommt, ob und wiefern die Überzeugung, dass unser Verstand bis zum ‚Ding an sich' vordringe, berechtigt sei. Man mag da sagen, was man will, die Antwort kann für den Fall, den wir im Auge haben, nur eine zweifelhafte sein. Wie schon im ersten Theil der Abhandlung erwähnt wurde, erfasst auch der Verstand (nach vorausgegangener Wahrnehmung) auf seine Weise die körperlichen Eigenschaften und wird mit physischer Nothwendigkeit zum Urtheil fortgerissen, dass jene Eigenschaften in der physischen Ordnung

ein reales Dasein haben. Ja die Evidenz, welche dem Verstand dieses Urtheil abnöthiget, ist klarer und unmittelbarer als die Evidenz, mit der sich ihm übersinnliche Dinge offenbaren. Wenn nun jenes Urtheil, wodurch der Verstand doch auch ‚Dinge an sich' zu erkennen glaubt, irrig ist oder nach subjectivistischen Recept zu interpretieren und zu modificieren ist, so bleibt es zum mindesten zweifelhaft, wie viel Giltigkeit jenen Urtheilen beizumessen sei, welche den Dingen Substantialität, Thun und Leiden und unseren Verstandesbegriffen Objectivität zuerkennen.

Man erinnere sich ferner des innigen Zusammenhanges zwischen der menschlichen Vernunft und Sinnlichkeit. Die Vernunft kann keinen Begriff bilden, ohne von einem entsprechenden Phantasiebild unterstützt zu werden, und alle Begriffe, die wir von immateriellen Gegenständen uns bilden, sind analoge, d. h. solche, die ihre Gegenstände nur vermittelst Negationen und Beziehungen zu den materiellen Dingen erfassen. Wenn nun die Vernunft hinsichtlich der materiellen Wesenheiten, die ihren eigenthümlichen und angemessenen Gegenstand (obiectum proprium) bilden, der Objectivität entbehrt, welche Bürgschaft bleibt uns noch, dass sie hinsichtlich der immateriellen Objecte, die sie nur nach Analogie der materiellen Dinge erfassen kann, Objectivität besitze?

Um den Vorwurf ungerechter Consequenzmacherei von der vorstehenden Erörterung abzuwehren, sei zum Schluss dieses Theiles nochmals daran erinnert, dass nicht behauptet werde, der gemäßigte Realismus führe nothwendig zum extremen Subjectivismus, sondern nur, dass er eine unhaltbare Halbheit und unvermögend sei, extremeren Richtungen einen festen Damm entgegenzusetzen.

Recensionen.

Maß und Milde in kirchenmusikalischen Dingen. Von Ambrosius Kienle O. S. B. Gedanken über unsere liturgische Musikreform. Freiburg im Breisgau. Herder 1891. XII, 224 S. in 8.

Von befreundeter Seite ersucht, einen kurzen Bericht über das vorliegende Werk für die Leser der Zeitschrift zu verfassen, war ich anfänglich im Zweifel, ob ich dem ausgesprochenen Wunsche in gerechter und billiger Weise entsprechen könnte, da ich fürchtete, wegen meiner ausgesprochenen und durch lange Jahre bethätigten Sympathieen für die Bestrebungen des Cäcilienvereines möchte mein Urtheil befangen sein einem Werke gegenüber, das gegen den hochverdienten Verein und seine Reformthätigkeit eine ablehnende und wenig freundliche Haltung einzunehmen schien.

Und als dann von hochansehnlicher Seite die Befürchtung ausgesprochen wurde, Kienles Buch könnte wirklich die Interessen des Cäcilienvereines in weiteren Kreisen schädigen[1]), so musste sich unwill-

---

[1]) So, unter andern, Krutschek, Rechtes Maß und rechte Milde; Ahle in der Beilage zur Augsburger Postzeitung, 27. April 1901; Langer in der Christlichen Akademie, April 1901; Cohen im Kölner Pastoralblatt, April 1901; und (um auch einige Namen aus den stets lehrreichen Regensburger kirchenmusikalischen Monatschriften anzuführen) die Achtung gebietenden Autoritäten Prälat Huhn (Fliegende Bl., Nr. 3), P. Prior Kornmüller (Musica sacra, Nr. 4) und Generalpräses Haberl (in beiden Publicationen).

kürlich meine Abneigung gegen die Tendenz des Werkes steigern und eine noch größere Gefahr eines einseitigen und unbilligen Gutachtens befürchten lassen. Iudex quippe *imcompetens* habetur, si talis est specialis ejus affectus vel relatio ad causam, ut, attenta fragilitate humana, merito timeatur, ne minus aequam sententiam ferat.

Die Wahrnehmung jedoch, dass so viele erleuchtete Kirchenfürsten, die sich gewiss durch niemanden an Eifer für die durch den Cäcilienverein angestrebten liturgischen Musikreformen übertreffen lassen, Kienle's Rathschläge gebilligt und ‚die Schrift angelegentlichst zu wohlwollender Aufnahme und vorurtheilsloser Prüfung empfohlen haben', hat mich bestimmt, das Werk doch nicht so einfach a limine abzuweisen, sondern dasselbe vielmehr etwas zu besehen und die leitenden Grundsätze im Lichte der hl. Canones zu prüfen, da ich mir aus dieser Studie, schon wegen der glänzenden Approbationen des Buches, jedenfalls einen sichern Gewinn für die Herstellung einer dritten Auflage meiner Abhandlung ‚De musica sacra bene morata' versprechen konnte[1]).

Ich machte mich also an die Arbeit, besah mir die canonistische Seite[2]) der Schrift und kam bald zur Überzeugung, dass die darin ausgesprochenen Anschauungen über die Beobachtung der Gesetze im Einklang mit dem jus canonicum stehen, sowie ja auch schon der Titel ‚Maß und Milde', im wahren Sinne genommen, recht eigentlich der Charakter der kirchlichen Gesetzgebung ist.

Da an dieser Stelle keine ausführliche Auseinandersetzung der Interpretationsregeln geboten werden kann, so beschränke ich mich auf folgende kurze Bemerkungen.

Man muss wohl unterscheiden zwischen der Existenz eines klaren, deutlichen, verpflichtenden Gesetzes und seiner von dem Gesetzgeber selbst in gewissen außerordentlichen Fällen gewollten Art der Beobachtung oder Nichtbeobachtung. Fieri enim potest, ut valor egis, quae ratione sui ac spectata legislatoris potestate est valida, aliquando, ob peculiares rationes, ex ipsius

---

[1]) Aus m. *Commentar. in Concil. plenar. Baltimor. tert.* II, 166 ff. in zweiter Auflage abgedruckt im *Commentar. De vocatione ad stat. eccles.*, S. 93 ff.

[2]) Gegenstand meines Urtheils ist der rein canonistische Theil des Buches, nicht aber, was außerdem noch über andere Dinge darin vorkommt.

legislatoris sive expressa sive praesumpta voluntate merito suspensus esse censeatur[1]).

Diese Interpretation, nicht des Gesetzes, sondern der Intention und des Willens des Gesetzgebers im gegebenen Falle, ist die Epikie[2]). Durch dieselbe wird mit Recht angenommen, daſs der Gesetzgeber einen besonderen Fall wegen der besondern Umstände nicht unter dem Gesetze begriffen wissen wolle; tunc enim judicamus, casum istum *ex praesumpta mente legislatoris* sub lege non contineri[3]).

Fälle dieser Art haben sich in unsern Tagen wiederholt in mehreren österreichischen Diöcesen, unter den Südslaven, ereignet, in denen, anläſslich der versuchten Durchführung römischer Decrete über die Einführung des lateinischen Gesanges in der Kirche, nur die Annahme der Epikie ganze Gemeinden vor Aufruhr, Verwirrung und Schisma bewahrt hat. Als nämlich einige Pfarrer, die keinen Sinn für ‚Maß und Milde' bei Durchführung kirchlicher Gesetze hatten, auf Grund neuerer Decrete der Ritencongregation die slavische Sprache in der Kirche gewaltsam durch die lateinische ersetzen wollten, erhob sich ein solcher Sturm gegen die versuchte Neuerung, daſs die zum sonntäglichen Pfarrgottesdienst versammelte Gemeinde beim Anstimmen des lateinischen Gloria in excelsis Deo die Kirche verließ und in keiner Weise vermocht werden konnte, in dieselbe zurückzukehren, bevor nicht die Beibehaltung der alten Übung des slavischen Gesanges beim Gottesdienst garantiert war. Hier trifft zu, was Card. Tarquini über die Berechtigung der Epikie schreibt: Adesse aliquando possunt circumstantiae, quibus concurrentibus censendum sit, legislatorem nolle subditos certa aliqua lege obligari.

Diese Unterscheidung zwischen der Existenz des kirchlichen Gesetzes und seiner ihm eignenden milden Ausführung vorausgesetzt, glaube ich daran festhalten zu müssen, daſs einerseits die hier in Betracht kommenden Decrete der Ritencongregation juxta subjectam ma-

---

[1]) Meine *Disputat. acad.* I, 29 u. II, 76—77.

[2]) Eine gute Darstellung der Lehre des hl. Thomas von der Epikie gibt Kienle (nach Göpfert) S. 101—102.

[3]) ‚Quo in casu lex proprie non cessat, sed potius casus in lege ecclesiastica non est comprehensus'. So Wernz, *Jus decretalium*, I, 124.

teriam wirkliche Kirchengesetze sind; dass sie andererseits aber mit Maß und Milde in dem Sinne ausgeführt werden sollen, wie Kienle es befürwortet.

Statt weiterer Begründung des Gesagten mögen zwei analoge Beispiele aus dem Corpus juris canonici hier Platz finden, aus denen ersichtlich wird, wie auch bei streng verpflichtenden Gesetzen, in schwierigen Fällen, besonders bei Einführung von Neuerungen, Maß und Milde zur Anwendung kommen sollen.

Im C. Denique 6, Dist. 4. wird über die großen, ja fast unüberwindlichen Schwierigkeiten berichtet, auf welche das Fastengebot am ersten Fastensonntag vielerorts beim christlichen Volke stößt: quod utique non rationi, sed voluptati, immo cuidam mentis caecitati adscribendum est, *unde nec a tali consuetudine averti possunt.* Was soll nun den Unverbesserlichen gegenüber geschehen? — Antwort: Damit Schlimmeres verhütet werde, sollen sie mit Milde behandelt werden. Et ideo *cum venia* suo ingenio relinquendi sunt, *ne forte pejores existant,* si a tali consuetudine prohibeantur. Ut enim ait Salomon: *qui multum emungit, elicit sanguinem*[1]). Hätten die ‚Scharfmacher' in den Küstenstrichen des adriatischen Meeres in dem alldort entbrannten Kampfe um die liturgische Sprache diese Interpretationsregel vor Augen gehabt, sie würden die Kirchen nicht durch rücksichtslose Durchführung römischer Decrete geleert haben.

Hierher gehört auch die im Corpus juris can. wiederholt gegebene Mahnung, bei Einführung neuer reformatorischer Maßregeln mit Vorsicht und Milde vorzugehen, damit nicht etwa noch Schlimmeres erfolge, als der abzuschaffende Übelstand selbst ist: Ne quis dum ansam solvere vult, nodum ligasse videatur[2]): damit nicht die leicht auflösbare Schleife sich zu einem Knoten verschlinge. Ansa ist die lockere Schleife, die sich bei vorsichtiger Behandlung unschwer aufziehen läßt. Sie bezeichnet hier den durch das neue Gesetz zu beseitigenden Missbrauch und die mit der Hebung desselben, d. h. mit der Ausführung des Gesetzes

---

[1]) Näheres über diesen Canon in m. *Kalendar. utriusque Eccles.*[2] II, 120—121.

[2]) C. Quum olim 24. X. de verb. signif. (Innocent. PP. III[a] an. 1207); et C. Inter cunctas. 1. de privil. Extrav. com. (Benedict PP. XI, an. 1304).

verbundenen Schwierigkeiten. Werden dabei die bewährten Interpretationsvorschriften von Maß und Milde nicht beobachtet (si **male trahitur caput fili**), dann wird die Schleife nicht nur nicht aufgelöst, sondern vielmehr zum harten Knoten zusammengeschürzt[1]). Anstatt der durch den Gesetzgeber angestrebten Reformen werden sich noch größere Übelstände einstellen. An die Stelle von Ruhe, Eintracht und Stille, die das Gesetz gewollt, werden Verwirrung, Zwietracht und Aufregung treten, und wie bei der vielköpfigen Hydra an Stelle eines abgeschlagenen Kopfes immer mehrere wachsen[2]).

Es kann das übrigens auch nicht wunder nehmen, weil Neuerungen gewöhnlich Zwietracht und Verwirrung zur Folge haben; besonders wenn durch eine neue Verordnung von althergebrachten und geschätzten Gebräuchen abgegangen wird[3]).

Ganz im Sinne dieser und ähnlicher[4]) kirchenrechtlicher Vorschriften scheint mir Kienle, vom canonistischen Standpunkte aus betrachtet[5]), in der rechten Weise für Maß und Milde zu plaidieren. In der rechten Weise, sage ich, weil ich das Empfinden habe, dass seine Ausführungen nicht von den im **Corpus juris can.** vorkommenden Lehren vom ‚rechten' Maße und von der ‚rechten' Milde abweichen[6]).

---

[1]) ‚Hic dicitur *ansa* nodus cursilis et facilis ad solvendum, ita factus, quod si recte trahatur caput fili, omnino est solutus; si male trahitur, ligatus manet'. Gl. ad C. Quum olim *cit.*

[2]) ‚Pro ea, quam intendebat, quiete turbatio nata est; pro concordia sunt suborta dissidia, et pullulare inquietudines pro tranquillitate noscuntur; sicque *dum ansam solvisse se credidit, nodum ligasse videtur:* et septem, uno hydrae amputato capite, suscitasse'. C. Inter cunctas *cit.*

[3]) ‚Nec mirum, *quia plerumque pariunt novitates discordiam,* praesertim dum ab eo, quod diu aequum visum est, per novam constitutionem receditur'. C. Inter cunctas *cit.*

[4]) Z. B. C. Commessationes. 1. D. 44. ‚Non ergo aspere, quantum existimo; non duriter, non modo imperioso ista tolluntur; sed magis docendo quam jubendo; magis monendo quam minando'.

[5]) Um Missverständnissen vorzubeugen, muss ich hier nochmals betonen, dass ich nur das canonistische Moment, nicht aber die anderweitigen Auseinandersetzungen, die in Kienles Schrift vorkommen, im Auge habe.

[6]) Zum Gebrauche unserer amerikanischen Theologen habe ich die hauptsächlichsten Canones vom ‚rechten' Maße und von der ‚rechten'

Möge die weitere Discussion über Kienle's ‚Gedanken' von den streitenden Parteien so geführt werden, dass, während man dabei die Schleife zu lösen trachtet, der Knoten nicht geschlungen werde — zum Nachtheil der heiligen und wichtigen Interessen, welche der hochverdiente Cäcilienverein in Deutschland und Österreich vertritt.

Minder gut haben mir in Kienle's Buch die Capitel über die Rechtsquellen und die Rechtsbestimmungen gefallen, weil das Corpus juris canonici mit seinen so wichtigen Vorschriften über die liturgische Musikreform ganz übergangen worden ist.

Im canonischen Gesetzbuche finden wir die für die gesammte Kirche erlassenen kirchenmusikalischen Vorschriften niedergelegt; die verschiedenen musikalischen Missbräuche beim Chordienst scharf verurtheilt; alles Ungeziemende, Weltliche und Theatralische vom Kirchenchor streng ausgeschlossen; und bestimmte Anweisungen von allgemeiner Gültigkeit und Verbindlichkeit für die Reform der kirchlichen Musik gegeben. Es wird deshalb der mit dem Corpus juris canonici einigermaßen vertraute Leser gewiss bedauern, dass unser Autor die darin gestellten Forderungen auf kirchenmusikalischem Gebiete nicht berücksichtigt hat.

Die hauptsächlichsten dieser Canones habe ich in dem *Commentar. de musica sacra bene morata* angegeben. Der gebotenen Kürze halber sei hier nur auf einen derselben, nämlich auf die Decretale Johannes' XXII. Docta v. J. 1322 hingewiesen[1]), welche in die These ausklingt, der Kirchenmusik müsse ihre ursprüngliche Erhabenheit, ihr hoher Ernst jedenfalls wiedergegeben werden, so dass sie sich in Wirklichkeit als eine *musica bene morata* erweise.

Wie ist nun diese Vorschrift zu nehmen? Was ist hier unter musica *bene morata* zu verstehen?

Moratus (*pass.* moribus praeditus, *act.* mores producens, describens) heißt im Allgemeinen gesittet, geartet, beschaffen; und *bene* moratus, wohl geartet, gute Sitten an sich habend (*act.* gute Sitten fördernd), dem Charakter der Menschen entsprechend, auf guten althergebrachten Gebräuchen fußend.

Milde zusammengestellt und erläutert im angeführten *Commentar. in Concil. plenar. Baltimor. tert.* II, 38.

[1]) C. Docta 1. de vita et honest. cleric. Extrav. com.

In Sachen des kirchlichen Chordienstes wird der Musik das Prädicat bene morata aus einem dreifachen Grunde beigelegt: erstlich darf dieselbe keine weltlich ausgeartete (male morata) Tonkunst sein; die Decretale Docta will hingegen im Hause Gottes eine wohlgeartete, würdige und ernste Musik, frei von Gedankenleerheit, Ungeschmack, Weichlichkeit und spielenden, reizenden Melodien, die mehr zur Unterhaltung als zur Erbauung dienen;

zweitens soll die Musik, besonders in Verbindung mit geistlichen Gesängen, ein wirksames Mittel zur Förderung der Andacht, zur Erweckung und Stärkung religiöser Gefühle sein, und muss deshalb erbauen und den eigenthümlichen Charakter der heiligen Zeiten und der betreffenden gottesdienstlichen Handlungen gut ausdrücken[1]);

drittens endlich muss die echte, classische Musik in der Kirche auf dem guten, bewährten althergebrachten Gebrauche, auf der unverfälschten Tradition fußen. Durch die hier aufgestellten Satzungen und Gebote wird nämlich keine neue Tonkunst geschaffen; sondern die bestehende, vielfach ausgeartete ihrer ursprünglichen Unversehrtheit und Reinheit (integritati illibatae) zurückgegeben; die Anhänger der neuen Schule, welche die tiefer liegenden alten Fundamente des Antiphonars und des Graduales nicht zu würdigen wissen[2]), sollen dabei nicht gehört werden, damit die nach den Vorschriften der Decretale Docta zu reformierende, oder vielmehr ihrer Erhabenheit wiederzugebende kirchliche Tonkunst den alten Gesetzen und Gebräuchen entspreche und so wirklich eine musica *bene morata*, d. h. ‚eine juxta antiquum *bonum morem* integritati suae illibatae restituta‘ werde[3]).

---

[1]) In dieser Bedeutung kommt das Wort auch bei den Classikern vor. Ihnen ist zB. eine fabula bene morata ein Schauspiel, in dem die Charaktere richtig gezeichnet sind: quae mores aptos convenientesque affectus personis tribuit (*Comment. De voc. cit.*).

[2]) ‚Novellae scholae discipuli .., qui novis notis intendunt, fingere suas quam antiquas cantare malunt, .. adeo ut interdum antiphonarii et gradualis fundamenta despiciant; ignorent super quo aedificent‘. C. Docta *cit.*

[3]) Es entspricht diese Erklärung dem mittelalterlichen Sprachgebrauche, nach welchem zB. Gallia morata nichts anders bedeutet als ‚Gallien seinen Gebräuchen und Gewohnheiten entsprechend dargestellt‘. *La France coutumière.*

So viel über die Bedeutung des Namens der vom Papste Johann XXII. in der Constitution Docta angeordneten liturgischen Musikreform![1])

Mir erübrigt nur noch, auf den Schlussparagraphen des Gesetzes hinzuweisen, der sich zur Beleuchtung der Theorie von ‚Maß und Milde' heranziehen läſst, nämlich auf die hohe Achtung, die Johann XXII. vor frommen Volksgewohnheiten und Übungen auf kirchenmusikalischem Gebiete ausspricht, auch wenn dieselben scheinbar dem Buchstaben des Gesetzes zuwider sind. Weit entfernt, den echten Kirchengesang zu schädigen, sind derartige althergebrachte Einzelheiten im Gegentheil geeignet, ihn zu schmücken und in seiner Wirkung zu unterstützen.

Nachdem der Papst die ihrer Erhabenheit und Reinheit wiedergegebene Kirchenmusik wie mit einem Walle heiliger Satzungen umringt und vor fernerer Entweihung geschützt hat, fügt er zum Schluſs folgendes Urtheil über die gedachten religiösen Volksgewohnheiten hinzu: Per hoc autem non intendimus prohibere, quin interdum, diebus festis praecipue sive solemnibus, in missis et praefatis divinis officiis aliquae consonantiae, quae melodiam sapiunt, puta octavae, quintae, quartae, et hujusmodi, supra cantum ecclesiasticum simplicem proferantur: sic tamen ut ipsius cantus integritas illibata permaneat, et nihil ex hoc de bene morata musica immutetur; maxime quum hujusmodi consonantiae auditum demulceant, devotionem provocent et psallentium Deo animos torpere non sinant.

N. Nilles S. J.

Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters. Von Johannes Janssen. 6. Band. Kunst und Volksliteratur bis zum Beginn des dreiſsigjährigen Krieges. 15. und 16., verbesserte und vermehrte Auflage besorgt von Ludwig Pastor. Freiburg i. Br., Herder 1901. S. XXXVII + 580.

Der beste Geschichtschreiber wird derjenige sein, welcher das treueste Bild der Vergangenheit zeichnet. Dieses Bild setzt sich aus

[1]) Liebhaber und Freunde kirchenmusikalischer Studien und Reformen werden die Einzelheiten des Systems in der Decretale selbst und in den von mir aaO. bezeichneten Stellen des Corpus juris canonici nachlesen.

unwiderleglich bewiesenen Thatsachen zusammen. Es war das Programm Janssens, die für den Charakter einer Zeit belangvollsten Thatsachen reden zu lassen. Darin bestand seine ‚Verarbeitung des Stoffes‘, darin bestand seine Kunst. Dass ein Historiker, welcher nach diesem Programm arbeitet, Urtheil haben muss, ist selbstverständlich; aber sein persönliches Urtheil drängt sich nicht auf, es tritt in den Hintergrund. Strengste Objectivität, so weit sie bei Menschen möglich ist, beherrscht die Darstellung. Dass das Publicum für diese Sprache der Thatsachen empfänglich ist, beweist das ungewöhnliche Interesse, welches trotz aller Anfeindung dem großen Werke Janssens entgegengebracht wird, beweisen die zahlreichen Auflagen der einzelnen Bände. Der 6., 7. und 8. Band der Geschichte des deutschen Volkes von Janssen ist die erschütterndste Trilogie, welche vom culturgeschichtlichen Standpunkt über die That jener Männer geschrieben worden ist, die man Reformatoren genannt hat. Hofrath Pastor ist seit einer Reihe von Jahren bemüht, die nothwendig gewordenen neuen Auflagen mit kundiger Hand und mit bewährtem Geschick auf der Höhe der Wissenschaft zu halten. Der vorliegende 6. Band liefert in seiner jüngsten Fassung einen sprechenden Beleg. Die rasch anschwellende einschlägige Literatur ist mit dankenswerter Gewissenhaftigkeit herangezogen und verwertet worden. Durch eine Reihe bisher unbekannter Einzeldaten sind nicht bloß die Grundlinien der Arbeit Janssens verstärkt, sondern es ist durch neu gewonnene Ergebnisse vornehmlich protestantischer Forscher wiederum der Beweis geliefert worden, dass das von Janssen entworfene Bild des 16. Jahrhunderts richtig war.

Der Rückgang der Kunst, besonders der Baukunst (das Urtheil Bezolds steht S. 559—560), ist zwar nicht ausschließlich eine Folge der religiösen Wirren gewesen; einen großen Theil der Schuld trägt die ‚antik-wälsche Manier‘. Aber die Verrohung der Kunst fällt dem Protestantismus zur Last. Die Lehre vom Alleinglauben hat mit einem Schlage jene Fülle von Idealen vernichtet, welche ehedem das Genie der Künstler befruchtet hatte, und die giftige Polemik gegen die alte Kirche brachte Schöpfungen hervor, die aller Kunst spotten. Ein vielsagendes Straßburger Rathsprotokoll vom 3. Februar 1525 lautet: ‚Maler und Bildhauer supplicieren, die*weil* durch das Wort Gottes ihr handtierung abgond, sie mit ämter vor andern zu versehen‘. — Erkannt: ‚Ihnen sagen, so ämter ledig werden, mögen sie sich geschrieben geben, wolle man der

Bitte eingedenk sein'. Zwei Schlettstadter Bildhauer sahen sich unter dem Drucke der Verhältnisse genöthigt, ihrem Beruf zu entsagen und städtische Botendienste zu übernehmen. Andere ‚Künstler' hielten sich dadurch, dass sie ihre Fertigkeit in den Sold des reinen Evangeliums stellten. Auf einem Holzschnitt aus dem Jahre 1546 sieht man einen großen Kessel, in welchem katholische Geistliche über einem mächtigen Feuer lebendig gebraten werden; ein protestantischer Prediger facht mit einem Blasebalg das Feuer an, zu dem ein Teufel Holz und Kohlen schleppt. Die Verherrlichung des lutherischen Lehrbegriffs durch den alten unglücklichen Lukas Cranach fand sogar in dem fernen Steiermark und Kärnten Nachahmung. Selbst Inschriften auf Glocken benützte man protestantischerseits zu kräftiger Polemik gegen die Papisten. Dass die Katholiken nicht thatenlos zusahen, ist begreiflich. Sie glaubten ‚wider die unzählich Hudeleien und Schandfiguren, wozu die Kunst wider sie gemissbraucht und geschändt' wurde, ‚zu nöthiger Defension greifen' zu müssen und ließen es leider auch ihrerseits ‚an ähnlichem Werkzeug' nicht fehlen. Doch sind ihre Leistungen im Vergleich zu denen ihrer Gegner gering an Zahl. Sehr harmlos und doch wirkungsvoll ist die katholische Polemik an dem Tabernakel in der Abteikirche zu Ottobeuren. Im oberen Felde der Innenwand sitzt Christus der Herr mit der consecrierten Hostie in den Händen an einem Tische; auf einem Spruchband stehen die Worte: ‚Das ist mein Leib'. Auf der einen Seite des Tisches steht Luther im schwarzen Doctorgewande, ein offenes Buch in der Hand, worauf geschrieben ist: ‚Das wird mein Leib'. Die andere Seite nimmt Calvin ein, gleichfalls mit einem geöffneten Buch, welches die Worte enthält: ‚Das bedeutet meinen Leib'. Am Fuße der Darstellung steht die kurze Frage: ‚Wer hat recht?'.

In den protestantischen Volksbüchern machten sich Wundersucht und Teufelsspuk in ekelhafter Weise breit, so dass der vielverschrieene Cäsarius von Heisterbach aus dem 13. Jahrhundert sich gegen diese wüsten Ausgeburten einer wahnwitzigen Phantasie als ein liebenswürdiger Novellist abhebt. Für die Teufelsbücher ist Luther, der bis ins 18. Jahrhundert als heilig und unfehlbar galt, Wegbahner und Vorbild gewesen. Der dickste Aberglaube ist in den Faustbüchern aufgehäuft. Das älteste bekannte Volksbuch über Faust, den Vertreter der Schwarzkunst im 16. Jahrhundert, ist 1587 zu Frankfurt a. M. erschienen. Pastor macht auf eine von Milchsack in der Wolfenbüttler Bibliothek entdeckte interessante handschriftliche Fassung

des Faustbuches aufmerksam, welche zweifellos älter ist, als der Druck von 1587, aber die Ausfälle gegen das Papstthum bereits enthält. Wertvoll sind sodann Pastors Beigaben über das Verhältnis der Spätgothik zur Renaissance, ein Thema, das bei der Mannigfaltigkeit der bestimmenden Factoren auch durch die jüngsten Forscher Schneeli und H. A. Schmid keine übereinstimmende Behandlung erfahren hat. Über die Jesuitenkirchen kommt Graus als berufener Zeuge zu Wort, der den Jesuiten außer anderem ‚noch als sehr belangreich gutschreibt, dass sie regelmäßig ihre Künstler nicht aus weiten Fernen zu berufen pflegten, sondern dass sie nahmen aus dem Lande, was sie da erprobt fanden an einheimischen Arbeitskräften'.

Es sind nur einige Stichproben aus dem von Pastor neu beigebrachten Material namhaft gemacht worden. Sie fügen sich sachgemäß dem Gesammtbilde ein, das Janssen entworfen hat und welches die Auffassung rechtfertigt, dass die für die traurigen Vorgänge des 16. Jahrhunderts beliebte Bezeichnung ‚Reformation' eine jener tragischen Ironien bedeutet, an denen die Geschichte so reich ist.

Emil Michael S. J.

Institutiones juris ecclesiastici publici, quas in scholis pontificii seminarii Romani tradidit Felix Cavagnis, Antistes urbanus, s. Petri in Vaticano canonicus, S. Congr. a negotiis ecclesiasticis extraordinariis Secretarius. Edit. III. Romae, Desclée. vol. I. 474; II. 309; III. 312.

Wie der Titel des Buches andeutet, hatte der Verfasser desselben eine Zeitlang die Katheder für ‚das öffentliche Kirchenrecht' inne, welche vom jetzt regierenden Papste vor zwanzig Jahren am römischen Seminar S. Apollinare gegründet wurde und gibt in diesem bereits in dritter Auflage vorliegenden Werke seine Vorlesungen zum allgemeinen Gebrauche heraus. Wenn er ihm den Titel Institutiones gab, so hielt er sich wohl nur an eine bereits für jedes Lehrbuch gebräuchliche Ausdrucksweise; thatsächlich enthält das Werk in seinen drei Bändchen eine eingehende Darstellung der Grundlehren über die kirchliche Verfassung. Der Wert desselben liegt hauptsächlich in der sicheren und gründlichen Behandlung der dogmatisch feststehenden Lehren und der aus diesen abgeleiteten Folgerungen über die Rechtsverhältnisse der Kirche. Doch verdient es auch die Anerkennung,

dass es mehr, als wir in der Neuzeit seitens italienischer Autoren gewohnt sind, geschichtliche Fragen berücksichtigt, wenn auch die historischen Partien noch nicht jene Vollständigkeit und Genauigkeit aufweisen, die wir in Deutschland zu verlangen pflegen. Dass dann das Werk auch den Vorzug großer Reichhaltigkeit besitzt, wird sich aus der folgenden kurzen Inhaltsangabe ergeben. Es stellt sich den besten Werken, die wir bisher über das öffentliche Kirchenrecht erhalten haben, würdig zur Seite.

Der Verfasser theilt seine Arbeit in zwei Theile, eine pars generalis und specialis. Der erste behandelt in zwei Büchern die Gewalt der Kirche und den Träger dieser Gewalt. Dem zweiten Theile, welcher gleichfalls wieder in zwei Bücher zerfällt, sind Einzelfragen, die sich theils auf die kirchliche Gewalt an sich, theils auf den Träger derselben beziehen vorbehalten geblieben. So behandelt, um das gleich hier zu sagen, diese pars specialis das vermeintliche Placetrecht, die appellatio ab abusu, die Mitwirkung der weltlichen Gewalt bei Besetzung kirchlicher Stellen, die kirchlichen Immunitäten, ferner einige an die indirecte Gewalt der Kirche über weltliche Angelegenheiten sich anschließende Fragen, zu welchen die mittelalterlichen Verhältnisse Anlass geben (Absetzung der Könige und ähnl.). Im zweiten Buche des zweiten Theiles findet sich ausführlich das rechtliche Verhältnis der Kirche zu dem gesammten Unterrichts- und Schulwesen besprochen, ferner das Recht der Kirche auf öffentliche Übung der Gottesverehrung, Einsetzung von Festtagen, Abhaltung von Processionen, ebenso das Verhältnis von Kirche und Staat rücksichtlich religiöser Orden und Congregationen. An die Besprechung des Rechtes auf Erwerb und Verwaltung zeitlicher Güter seitens der Kirche schließt sich eine kurze Abhandlung über die weltliche Gewalt des hl. Stuhles an.

Die Grundsätze, welche in diesem zweiten Theile Anwendung finden, werden im ersten Theile dargelegt und begründet. Daher kommt denn auch diesem Theile eine größere principielle Bedeutung zu. Sind die leitenden Grundsätze klar dargelegt und genau umschrieben, dann hat es mit ihrer Anwendung auf Einzelfragen nicht mehr viele Schwierigkeit. Weil durch das vaticanische Concil die dogmatische Lehre über die Verfassungsform der Kirche d. h. über den Träger der obersten Kirchengewalt gegenüber den unrichtigen Auffassungen namentlich der sog. Reformconcilien des 15. Jahrhunderts, des Gallicanismus und Febronianismus zu einem gewissen Abschluss

gekommen ist und daher bedeutungsvolleren Controversen wenig Raum läßt, so besitzt das erste Buch des ganzen Werkes, in welchem die kirchliche Gewalt im allgemeinen besprochen wird, augenblicklich ohne Zweifel die größte Wichtigkeit. Der Verfasser schlägt hier den gleichen Weg ein, wie Tarquini in seinen juris publici ecclesiastici institutiones. Er stellt zuerst die Gewalt einer vollkommenen Gesellschaft fest und ihr Verhältnis zu anderen Gesellschaften, beweiset dann, dass die Kirche eine vollkommene Gesellschaft ist und zieht hieraus die auf die Gewalt der Kirche und ihr Verhältnis zu den anderen Gesellschaften bezüglichen Folgerungen. Den Beweis, dass die Kirche eine vollkommene Gesellschaft ist, entnimmt er der Natur der Kirche, wie diese aus den Glaubensquellen sich ergibt, sowie positiven Schrift- und Traditionsargumenten. Der einsichtsvolle Leser wird bald entdecken, dass Cavagnis in seiner Beweisführung strenger und genauer vorgeht als Tarquini, dessen Beweise wegen allzu großer Kürze, nicht immer ganz überzeugend wirken.

Bei der Darstellung des Verhältnisses von Kirche und Staat vermeidet C. vielleicht zu sehr die schon gebräuchlichen Schulausdrücke potestas directa, indirecta, directiva u. ähnl. Es braucht wohl kaum bemerkt zu werden, dass er das gegenseitige Verhältnis der beiden obersten Gewalten als durch die Natur derselben gegeben ansieht, also es nicht etwa lediglich als Resultat der geschichtlichen Entwickelung oder des beiderseitigen Übereinkommens und noch weniger der Willkür der Staaten hinstellt. Seine Ansicht deckt sich der Sache nach vollkommen mit der Lehre von der indirecten Gewalt der Kirche in zeitlichen Angelegenheiten, wenn dieses übrigens sehr bezeichnende Wort auch weniger gebraucht wird. Die Lehre von der directen Gewalt ist nach ihm auch im Mittelalter nur äußerst wenig vorgetragen worden; die verschiedenen päpstlichen Constitutionen enthalten dieselbe nicht, auch nicht die Bulle Unam sanctam. Eine eingehendere exegetische Darstellung der am meisten hier in Betracht kommenden Constitutionen der mittelalterlichen Päpste hätte sich ohne Zweifel der Mühe gelohnt; sie bilden ja die Hauptbollwerke, von denen aus man die kirchliche Lehre über das Verhältnis von Kirche und Staat anzugreifen sucht. Wie überall, so geht der Verfasser auch hier allen Fragen auf den Grund. So geht er ein auf den Begriff und den Ursprung des Rechtes, auf die Lehre vom Ursprung und Zweck der Staaten, bei der Besprechung der kirchlichen Staatsgewalt auf den Zweck der Strafen im allgemeinen, usw.

Sehr bemerkenswert ist auch des Verfassers Darstellung von der Natur und Verpflichtung der Concordate. Vorerst unterscheidet er ganz richtig zwischen den von der Kirche erworbenen und den von Christus ihr verliehenen Rechten. Erstere können wieder veräußert und daher auch in einem Concordate an den Staat abgetreten werden. Mit Rücksicht auf sie besteht demnach keinerlei Schwierigkeit, die Concordate als Verträge anzusehen, welche wie den Staat so auch die Kirche **ex justitia commutativa** verpflichten. Die von Christus der Kirche verliehenen Rechte dagegen können nicht einfachhin veräußert werden, da auch der Träger der obersten Kirchengewalt die von Christus zum Nutzen der Kirche getroffenen Einrichtungen nicht ändern kann. Die **plenitudo potestatis spiritualis** ist göttlichen Rechtes; das göttliche Recht hat der Papst zur Ausführung zu bringen, kann aber nichts daran ändern.

Mit Rücksicht auf die Vollmachten nun, welche Theile der von Christus der Kirche und dem obersten Träger der Kirchengewalt übertragenen Rechte sind und durch Concordate dem Staate mitgetheilt werden, entsteht die Frage, welche Verpflichtung die Kirche mit Concordaten übernimmt. Es geht nicht an und wirkt nur verwirrend bei der Erörterung dieser Frage, die eben angegebene Unterscheidung zwischen den im Laufe der Jahrhunderte von der Kirche erworbenen und den von Christus unmittelbar ihr verliehenen Rechten unbeachtet zu lassen. Juristen ist diese Unterscheidung nicht so geläufig als katholischen Theologen; schon aus diesem Grunde ist es nicht rathsam, bei der Erörterung des Wesens und der Verpflichtung der Concordate vor allem auf Juristen sich zu berufen, namentlich dann nicht, wenn das protestantische Bekenntnis diese auch noch hindert, die ganze Tragweite der katholischen Lehre sich klar zu machen. Nun gibt es auch gewisse kirchliche Rechte, über deren Ursprung eine wenigstens theilweise Meinungsverschiedenheit besteht; das sind vor allem einzelne kirchliche Immunitäten. Weil diese nach der Meinung einzelner göttlichen Ursprungs sind, während andere sie für von der Kirche erworbene Rechte halten, so würde es gefehlt sein, wenn man die Frage über Natur der Concordate als gleichbedeutend ansähe mit der anderen, welche Verpflichtung der Kirche obliege, die von ihr an den Staat gemachten Zugeständnisse bezüglich ihrer Immunitäten aufrecht zu erhalten. Da wohl kein Zweifel ist, dass einige Immunitäten zu den erworbenen kirchlichen Rechten gehören, so wird man auch zugeben müssen, dass die Kirche diese einfachhin wieder verlieren

kann und daher, falls sie durch ein Concordat dieselben aufgibt, zur Haltung dieses Theiles des Concordates **ex justitia commutativa** verpflichtet ist. Bezüglich jener Vollmachten, welche thatsächlich Theile der von Christus seiner Kirche verliehenen Rechte bilden, betont C. nachdrücklich, dass die Concordate wahre Übereinkommen zwischen den beiden höchsten Gewalten sind und die Kirche daher auch eine besondere in Kraft dieses Übereinkommens entstehende Verpflichtung zur Aufrechthaltung desselben übernehme. Da der Schwerpunkt der ganzen Controverse aber nicht der Entstehungsgrund, sondern der Formalgrund der Verpflichtung ist, so bedürften die Erörterungen des Verfassers nach dieser Seite hin einer Vervollständigung. Auch der Satz, welcher über den Formalgrund sich ausspricht: **Ex pacto conservandi et pro futuro tempore aliquas concessiones principi, vel abstinendi ab usu quorundam mediorum, utique non oritur in principe jus in re, sed ad rem habendam ab Ecclesia, sive in faciendo sive in omittendo consistat,** gibt noch nicht die wünschenswerte Klarheit und bedürfte einer eingehenderen Darlegung und Begründung. Indessen kommt dieser ganzen Frage keineswegs jene Bedeutung für das gegenseitige Verhältnis von Kirche und Staat zu, welche ihr von gewisser Seite beigelegt wird, namentlich wenn man die von C. aufgestellten Grundsätze, von denen er sagt, dass katholische Canonisten sie anerkennen müssen, bei der Beurtheilung des Wesens und der Verpflichtung der Concordate sich vor Augen hält.

Die äußere Ausstattung und der Druck des Werkes sind recht gut; das unansehnliche Format und die Zerlegung in drei Bändchen, welche im Interesse des leichteren Mitbringens zu den Vorlesungen gewählt sein dürften, entsprechen der inneren Bedeutung desselben weniger. Da die in dem Buche behandelten Fragen über die inneren und äußeren Rechtsverhältnisse der Kirche voraussichtlich noch lange im Vordergrunde der Discussion stehen werden und seitens der modernen Rechts- und Staatswissenschaft alles gethan wird, um die theoretischen Grundlagen, auf welchen Staat und Kirche ruhen, zu erschüttern, so sei das Werk zur richtigen Orientierung über diese Fragen bestens empfohlen.

Rom. Jos. Biederlack S. J.

Tractatus de gratia divina, auctore P. S. Schiffini S. J. Friburgi Brisgoviae. Sumptibus Herder. 1901. 704 p.

Der Verfasser dieses dogmatischen Tractates ist in der katholischen Gelehrtenwelt rühmlichst bekannt durch seine vorzüglichen philosophischen Lehrbücher, die auch in dieser Zeitschrift eine sehr anerkennende Besprechung gefunden haben (Vergl. Jahrgang 1888, S. 709 ff. und Jahrg. 1890, S. 125 ff.). Die Vorzüge, die ebendort wie in andern Zeitschriften mit großer Einmüthigkeit an den philosophischen Werken hervorgehoben wurden, finden sich auch in diesem dogmatischen Tractat de gratia, wenn man von jenen absieht, die den philosophischen Lehrbüchern als solchen eignen; denn das vorstehende dogmatische Werk stellt sich nicht dar als Lehr- oder Schulbuch, sondern als eine ausführliche dogmatische Monographie.

Eine charakteristische Eigenschaft wird der aufmerksame und sachverständige Leser in jeder Abhandlung dieses Werkes beobachten: Schiffini weiß bei großer Gründlichkeit, Tiefe, Reichhaltigkeit geschmackvoll Maß zu halten; er wendet die scholastische Methode an, aber er verliert sich nirgends in abstrusen Subtilitäten, die zum Verständnis des Dogmas nichts beitragen. Mit großer Gewandtheit und Sicherheit wird die syllogistische Beweisform gehandhabt, aber auch eine freiere Darstellungsform kommt nicht selten, besonders in Erklärungen und Zusätzen, zur Anwendung und bietet eine angenehme Abwechslung. Auch in der Beweisführung wie in der Lösung von Einwänden zeigt sich ein weises Maßhalten. Nicht eine weitschweifige Unsumme von Beweisen und Einwürfen wird zusammengetragen, sondern in glücklicher Auswahl und mit großer Gründlichkeit werden diejenigen angeführt und erörtert, welche zu einem tiefern Verständnis der betreffenden Lehre führen und den Zusammenhang mit andern übernatürlichen Wahrheiten klarlegen. Man wird jedoch der Meinung sein können, dass unbeschadet dieses Vorzuges der Traditionsbeweis manchmal mit größerer Ausführlichkeit hätte geführt werden können. Der Verfasser erweist sich auch in diesem Werke als umsichtiger Schüler des großen Aquinaten; er sucht in seine tiefen Gedanken einzudringen und sie fortzuführen: nirgends aber glaubt er durch die Auctorität des hl. Lehrers allein eine wissenschaftliche Frage entscheiden zu können; und neben Thomas dient besonders Augustinus der doctor gratiae als Leitstern und Führer und auch Suarez, der nicht mit Unrecht theologus gratiae genannt wird, erhält die verdiente Beachtung.

Im Übrigen ist der Verfasser an Literaturangaben etwas sparsam; von neuern Theologen kommt selten einer zum Wort.

Für die Ausarbeitung eines speculativen Tractates de gratia ist die solide Kenntnis der philosophischen Psychologie eine unerlässliche Vorbedingung. Dass Sch. dieselbe in hohem Maße besaß, beweisen abgesehen von seinen philosophischen Lehrbüchern alle Erörterungen des vorstehenden Werkes. Nur ein feiner Kenner jener philosophischen Disciplin wird die verschiedenen schwierigen Fragen der übernatürlichen Psychologie zugleich so tactvoll, sicher und gründlich behandeln können. Gerade weil nicht bloß vom Standpunkt der Übernatürlichkeit, sondern auch vom psychologischen Gesichtspunkt aus die actuelle und habituelle Gnade in engster Beziehung zu einander stehen, dürfte es als ein weiterer Vorzug dieses Werkes im Gegensatz zu andern erscheinen, dass nicht in getrennten Tractaten über die actuelle und habituelle Gnade gehandelt wird, sondern die Erklärung beider in ein einziges einheitliches System zusammengezogen und verwoben ist.

Auch darin weicht Sch. von andern Auctoren ab, dass er die Darstellung des übernatürlichen Urstandes des Menschen und des übernatürlichen Verdienstes in seinen Tractat aufgenommen hat. Der Inhalt ist sehr reichhaltig, aber in lichtvoller Ordnung gegliedert; es möge deshalb hier noch eine skizzenhafte Inhaltsangabe mit einzeln sachlichen Bemerkungen folgen.

Das ganze Buch ist in sechs disputationes eingetheilt und jede einzelne disputatio zerfällt wiederum in verschiedene sectiones. Nachdem in der 1. disputato vor allem Begriff und Eintheilung der Gnade klargestellt sind, handelt der ganze übrige Theil des Abschnittes über die Gnade des Urstandes. Es sei hier besonders auf die 8. sectio hingewiesen, in welche die von den Bajanern und Jansenisten verwickelte Frage über die Möglichkeit eines reinen Naturstandes in bündiger, aber klarer Weise affirmativ beantwortet wird. Die andere von den Theologen erörterte Frage, ob die natürliche Kraft zum Guten durch die Erbsünde innerlich oder äußerlich geschwächt worden sei, wird, wohl mit gutem Recht, in jeder Beziehung negativ beantwortet.

In der 2. disputatio wird die verschiedenartige Nothwendigkeit der Gnade erhärtet und erläutert. Einer der schwierigsten und zugleich wichtigsten hierhergehörigen Lehrpunkte ist die Frage über die Gnade der endlichen Beharrlichkeit, deren Lösung Augustinus sein

ganzes Buch de dono perseverentiae widmete. Sch.'s Erklärung dieser Lehre ist gründlich und zutreffend; sie hätte aber wohl an Gründlichkeit und Klarheit noch gewonnen, wenn der Verfasser auch in der Formulierung und Beweisführung der These zwischen potestas perseverandi und actualis perseverantia finalis formell und scharf unterschieden hätte. Diese Unterscheidung macht ja das Concil von Trient selbst; denn can. 22. sess. 7 spricht es von der potestas perseverandi und definiert: Si quis dixerit, justificatum vel sine speciali auxilio Dei in accepta justitia perseverare posse, vel cum eo non posse; a. s.; can. 16. aber handelt es offenbar nicht von der bloßen potestas perseverandi, die jeder durch die gratia sufficiens hat, sondern von der actualis perseverantia finalis, die nicht allen zutheil wird: Si quis magnum illud usque in finem perseverantiae donum se certo habiturum, absoluta et infallibili certitudine dixerit, nisi hoc ex speciali revelatione didicerit; a. s.

Die 3. disputatio führt in das innere Heiligthum der übernatürlichen Theologie; sie dient der Erklärung des innern Wesens der actuellen und vorzüglich der habituellen Gnade. Es tritt hier besonders jener Vorzug des Werkes hervor, der oben als weises Maßhalten bezeichnet wurde. Nichtsdestoweniger sind die Formalwirkungen der heiligmachenden Gnade: Theilnahme an der göttlichen Natur, Adoptivkindschaft, Einwohnung des hl. Geistes in der gerechtfertigten Seele, Heiligkeit und Freundschaft derselben mit Gott allseitig und tief erklärt.

Vielleicht hätte hier ein Gedanke noch mehr betont und ausgeführt werden können, der nicht wenig geeignet erscheint, die geschöpfliche übernatürliche Theilnahme an der göttlichen Natur zu erklären. Der Gedanke ist folgender: durch die visio beatifica wird der Mensch zu einer Erkenntnis erhoben, die Gott von Natur aus durchaus eigenthümlich ist; er erkennt nicht mehr als ihm eigenthümliches und unmittelbares Object die Wesenheiten der geschaffenen sinnenfälligen Dinge und aus ihnen Gott, sondern er erkennt unmittelbar Gott und in ihm die erschaffenen Dinge und wird so der Erkenntnis theilhaftig, die Gott natürlicherweise eigenthümlich ist. Ein Analogon dieser unbegreiflich hohen und vollkommenen Erkenntnis sind die theologischen Tugenden, die ja nicht etwas geschaffenes, sondern Gott allein in bestimmter Rücksicht zum Formalobject haben. Nun

stehen aber die heiligmachende Gnade als Übernatur einerseits und die visio beatifica und die theologischen Tugenden als übernatürliche Lebensäußerungen andererseits in einem inneren, connaturalen Verhältnis von Wirkung und Ursache zu einander. Es müssen daher, weil durch die Wirkungen die Ursache erkannt und erklärt wird, diese übernatürlichen Lebensacte zur allseitigen Erklärung der heiligmachenden Gnade als ihrer centralen Grundlage nothwendig und eingehend erörtert werden. Mit anderen Worten: die heiligmachende Gnade verleiht der Seele formell jene Übernatur, wodurch sie eben befähigt wird, Lebensäußerungen zu setzen, die Gott seiner Natur nach eigenthümlich sind; denn weil diese Fähigkeit auf einem innern, permanenten, übernatürlichen Princip beruht, besagt sie eine Theilnahme an der göttlichen Natur, die ja hier als Wesenheit Gottes zu betrachten ist, inwiefern sie Lebensprincip ist. Vorzüglich und mit psychologischer Meisterschaft ist das Verhältnis der Freundschaft zwischen Gott und der geheiligten Seele erklärt. Zu den Ausführungen über den Formaleffect der Heiligkeit bietet eine Abhandlung dieser Zeitschrift mehrfache Ergänzungen. (Vergl. Jahrg. 1896. S. 471 ff.)

Gegenstand der 4. disputatio ist die hinreichende und wirksame Gnade. Die Natur der Sache bringt es mit sich, dass hier auf wesentlich neue Gesichtspunkte nicht hingewiesen werden kann. Wer aber eine allseitige und tiefe und dazu in der Form edle und maßvolle Begründung und Vertheidigung des molinistischen Systems zu lesen wünscht, wird sie hier finden.

Die 5. disputatio handelt hauptsächlich über die Vorsehung Gottes in der Austheilung der Gnade. Da in letzter Zeit der Frage über den göttlichen Heilswillen bezüglich der Heidenwelt besondere Beachtung geschenkt wurde (vergl. zB. Schmid, die außerordentlichen Heilswege) ist die sectio 5. von actuellem Interesse. Sie behandelt die Frage: Quale sit auxilium infidelibus divinitus provisum ad fidem concipiendam. Man mag es bedauern, dass manche hier einschlägigen Fragen nicht vollständiger und mit Berücksichtigung der genauen und ausführlichen Erörterungen Schmid's behandelt wurden. Und ebendeshalb dürfte mancher Leser wohl auch den Wunsch hegen, dass wenigstens auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Dogmatik der internationale Verkehr der katholischen Theologen dadurch erhalten, beziehungsweise gefördert werde, dass man als Verständigungsorgan die classische Sprache der kirchlichen Theologie, die lateinische Sprache, allgemein beibehalte oder von neuem einführe.

Gegenstand der letzten **disputatio** ist das übernatürliche Verdienst. Es dürfte manchen Leser dieser Zeitschrift interessieren, welche Stellung der Verfasser zu einigen noch in den letzten Jahren discutierten Fragen einnimmt. Es seien daher noch die diesbezüglichen Thesen im Wortlaut angeführt: **Thesis 38: Meritum in superiore conclusione assertum (quo sc. homo meretur augmentum gratiae, vitam aeternam atque etiam gloriae augmentum) recte condignum nuncupatur, etiam antecedenter ad divinam repromissionem. In ejus porro retributione Deus justitiae aequalitatem perfecte observat, neque propterea ex proprio justitiae debito creaturae obligatur. Thesis 39.: Ad meritum condignum gloriae essentialis non exigitur, ut opus in Deum, tamquam in summum bonum, actu formaliter aut virtualiter ab agente ordinetur. Thesis 40.; Iudicium, quo dirigente, opus condigne meritorium exercetur, quamquam aliqua ratione proxime vel remote ex lumine fidei procedit, non necessario tamen est judicium fidei, proprie et formaliter loquendo. Imo probabilis est sententia, quae veram rationem meriti theologici tribuit omnibus operibus ethice bonis in statu justitiae peractis.**

Der reiche Inhalt des Werkes ist in vorstehender skizzenhafter Inhaltsangabe nur angedeutet. Keine Frage von Bedeutung, die unmittelbar in den Tractat **de gratia** gehört, ist übergangen. Möge diese wertvolle Gabe des Verfassers nicht die letzte sein; möge es ihm vielmehr vergönnt sein, noch mehrere nach scholastischer Methode gearbeitete Tractate der speculativen Dogmatik herauszugeben! Denn es zeigt nicht von großem Verständnis für katholische Dogmatik und deren Bedürfnisse, wenn man gemeint hat, eine von der Scholastik in ihren Grundprincipien wesentlich verschiedene Philosophie, könne in der Zukunft einmal an die Stelle der scholastischen Philosophie treten und die Form für den Inhalt der Offenbarung bieten. Freilich, wenn man so denkt über die von den römischen Päpsten so sehr empfohlene, ja vorgeschriebene und mit dem katholischen Dogma so innig verwachsene Philosophie, dann ist es begreiflich, dass man sogar die katholische Philosophie der protestantischen oder antikatholischen gegenüber intensiv und extensiv inferior finden kann. Das heißt aber auch nichts anderes, als in eitler Selbsttäuschung befangen sich der kostbarsten Schätze berauben und dann naiv über seine Blöße und Armut klagen. Wiederum wäre es wenig zutreffend, sondern recht

einseitig: zu meinen, die Aufgabe der Dogmatik des 20. Jahrhunderts sei es, die historische Entwicklung des kirchlichen Lehrbegriffes zu erforschen und darzustellen, die speculative Erklärung und Vertheidigung des Dogma's könne einstweilen beiseite gesetzt werden. Die speculative Dogmatik ist niemals überflüssig, am wenigsten in unserer Zeit, wie wichtig auch immer zugleich dogmengeschichtliche Untersuchungen sein mögen. Eine einseitig und ausschließlich historische Methode der Dogmatik widerspricht dem innersten Wesen des katholischen Dogmas und möge den protestantischen Gelehrten überlassen werden, die bei der völligen Zerrüttung des protestantischen Lehrbegriffes eines bessern ermangeln und unter der Last völliger Unfähigkeit seufzen, eine systematische, speculative, christliche Dogmatik aufzubauen.

Jos. Müller S. J.

Titus von Bostra. Studien zu dessen Lucashomilien von Josef Sickenberger, Dr. theol. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1901. VII + 267 S. 8. (A. u. d. T. Texte und Untersuchungen, herausgegeben von Gebhardt und Harnack. N. F. VI, 1).

Bostra, die Metropole der Provinz Arabien, hatte zur Zeit Julians des Apostaten in der Person des Titus einen tüchtigen, mit geistlichem und weltlichem Wissen ausgestatteten Oberhirten. Er widmete seine schriftstellerische Kraft der Vertheidigung der kirchlichen Lehre und dem Unterrichte der Gläubigen. Zu dem ersten Zwecke schrieb er vier Bücher gegen die Manichäer (‚fortes adversum Manichaeos scripsit libros' Hier. de vir. ill. 102), von denen die Hälfte im griechischen Texte, das Ganze in einer syrischen Übersetzung (ed. Lagarde 1859) vorhanden ist. Von dem andern Werke, welches aus Predigten des Titus entstanden ist, hatte man bisher nur eine sehr mangelhafte Kunde. In verschiedenen Catenen zum Lucasevangelium lagen wohl Fragmente vor, die aus Titus entnommen waren. Es war aber unklar, ob diese Excerpte (Scholien) etwa einem eigentlichen Commentar des Titus zu Lucas entstammten, oder ob die Fragmente aus einer Reihe von Homilien herrührten, die Titus vor der Gemeinde gehalten. Sickenberger hat durch mehrjährige, hingebende Studien und bibliothekarische Forschungen in dieser Frage Licht geschaffen. Die Herkunft der fraglichen Scholien ist auf die

homiletisch-exegetische Thätigkeit des Bischofs von Bostra zurückzuführen (S. 108); ein angeblicher ‚Titus-Commentar‘ zum Lucasevangelium, der, in zahlreichen Handschriften verbreitet (S. 17—22), dem Bostrenser in der That zugeschrieben wurde, erweist sich als Catene, deren Fundus die Commentare des hl. Cyrillus v. Al. bilden (S. 32), wozu dann allerdings neben andern Vätern auch Titus einiges beisteuern muſste (S. 37).

Eine schwierige Aufgabe war es, den Bestand und die Überlieferung der Titusfragmente nach ihrem Umfange möglichst vollständig aufzudecken. Die Studie (S. 41—79) gestaltete sich zugleich zu einer Untersuchung über die Lucascatenen überhaupt, da vornehmlich in diesen die Stellen aus Titus aufzusuchen waren. Der mühsame ‚Gang durch das anfänglich fast wie ein Labyrinth erscheinende Gewirr von Catenenhandschriften‘ und deren Sichtung und Entwirrung hat sich gelohnt; Sickenberger glaubt mit Recht ‚eine Geschichte der Lucascatenen und der damit in unmittelbarem Zusammenhang stehenden anderen Evangeliencatenen‘ im wesentlichen gezeichnet zu haben (S. 79). — Bei der Prüfung der Titusfragmente auf ihre Echtheit (S. 79—108) stellt Sickenberger mit O. Bardenhewer den Grundsatz auf, daſs jedes einzelne Scholion eine eigene Kritik erfordere. Besonders dienlich war ihm zu diesem Geschäfte die Vergleichung mit dem bereits erwähnten Werk des Titus gegen die Manichäer, dessen deutsche (noch ungedruckte) Übersetzung von Ludwig Nix bereitwilligst zur Verfügung gestellt war. Die weiteren Studien befassen sich mit Titus ‚als Exegeten des Lucasevangeliums‘ (S. 108 bis 118), wobei die Frische und Natürlichkeit, die nüchtern-einfache, gesunde und dem Literalsinn nachgehende Interpretation des Bischofs hervorgehoben wird; weiterhin mit dem Fortleben dieser Fragmente in späteren Evangeliencommentaren (S. 118 — 130). Neun kurze Scholien aus Danielcatenen, vielleicht einer Predigt des Titus über die Weltreichsvisionen entnommen, möglicherweise aber auch aus seinen Lucashomilien, werden ebenfalls herangezogen (S. 130—134); dagegen ist als Unechtes eine Homilie auf Palmsonntag und eine Erklärung der Parabeln vom ungerechten Richter sowie vom Pharisäer und Zöllner ausgeschieden (S. 134—138). Endlich gedenkt Sickenberger einiger syrischen und koptischen Titusfragmente, ohne über ihre Echtheit ein entscheidendes Urtheil zu fällen.

Auf dem Fundamente dieser gründlichen, ganz auf der Höhe moderner Akribie stehenden Studien, in denen sich die musterhafte

Schulung durch Krumbacher, Bardenhewer und Ehrhard verräth, baut Sickenberger seine kritische Textausgabe der Titusfragmente auf. Weil vorher nur ein Theil derselben publiciert vorlag, eine Sammlung und Sichtung des zerstreuten Materials überhaupt nicht existierte, so kann man in der That von einer editio princeps sprechen. Zugrunde gelegt ist der Text der großen Niketascatene (S. 42 ff.), welcher dem Original am nächsten steht, in zweiter Linie kamen dann für die Textgestaltung die bereits vor Niketas erschienenen Catenen inbetracht, im Anschlusse daran die von Titus abhängigen Evangeliencommentare (S. 140); besonders wichtig ist unter diesen ein dem Petrus von Laodicea zugeschriebener Commentar zu Lucas (vgl. S. 119 ff.). Die ungemein saubere und sorgfältige Arbeit des Herausgebers erweckt den lebhaften Wunsch, dass ihm ein glücklicher Zufall ein vollständiges Manuscript der Lucashomilien des Titus in die Hände gespielt hätte[1]); er würde sich auch dieser noch ungleich mehr lohnenden Aufgabe glänzend entledigt haben. In der gegenwärtigen Gestalt bieten die Fragmente allerdings nur Scherben und Splitter eines zerschlagenen Bildes, die sich ganz ungleichmäßig auf die Capitel des Evangeliums vertheilen. Aber diese vereinzelten, altehrwürdigen Reste haben doch einen hohen Wert, denn sie illustrieren immerhin eine bedeutende Anzahl von Stellen des Evangeliums und auch aus ihnen spricht der Geist des Autors in der Eigenart seiner klaren, natürlichen und kirchlich frommen Denkweise. Wir sind dem verdienten Herausgeber zu aufrichtigem Danke verbunden und wünschen ihm zu weiteren Arbeiten auf dem Gebiete der Patristik von Herzen Glück.

Feldkirch i. Vorarlberg. Jos. Stiglmayr S. J.

Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes. Herausgegeben von Ludwig Pastor. II. Band, 1. Heft: Bernhard Adelmann von Adelmannsfelden, Humanist und Luthers Freund (1457—1523). Ein Lebensbild aus

[1]) Zum Theil scheint ein solcher Fund Giovanni Mercati geglückt zu sein und zwar mit einem Palimpsest der Ambrosiana cod. F 130 sup. vergl. Sickenberger S. 250—259).

der Zeit der beginnenden Kirchenspaltung in Deutschland. Von Franz Xaver Thurnhofer. Freiburg im Breisgau, Herdersche Verlagshandlung 1900. VII + 153 S. in 8°.

Die Erläuterungen und Ergänzungen zur Geschichte Janssens schreiten rüstig voran. Ein Band mit 6 Heften ist bereits abgeschlossen. Das erste Heft des zweiten Bandes beschäftigt sich mit dem Humanisten und Freunde Luthers Bernhard Adelmann. Er ist wahrscheinlich der älteste Sohn Georg Adelmanns. Sein Geburtsjahr kann nicht mit Sicherheit festgestellt werden. Von 1472 an bezog Bernhard die Universität Heidelberg und hierauf 1476 die neugegründete Universität von Basel. Beide Universitäten standen noch auf dem Standpunkte des Mittelalters, Nominalismus und Realismus stritten um den Vorrang. In Basel traf Bernhard mit dem bekannten Humanisten Reuchlin zusammen und schloss hier mit ihm jenes Freundschaftsband, das beide Gelehrten für alle kommenden Zeiten innig mit einander vereinigte (S. 19. 20). Im Verkehre mit ihm und vielleicht auch aus den Vorlesungen, welche er von 1482 an in Ferrara und Rom hörte, schöpfte Adelmann jene Vorliebe für die humanistischen Wissenschaften, welche ihn durch sein ganzes Leben auszeichnete. Leider pflegte er diese Wissenschaften mit Vernachlässigung der Theologie, in welcher er sich niemals ausgezeichnet hat, obwohl er schon seit 1572 die Einkünfte eines Canonicates von Eichstätt genoss. Spätestens 1486 trat er sein Canonicat auch wirklich an. Bedauerlicher Weise fand er dort keine Amtsgenossen, welche seine mangelhaften Kenntnisse in der Theologie hätten wettmachen können. Durch seine Gewandtheit im Unterhandeln leistete er den Bischöfen wichtige Dienste. 1497 wurde er Propst des Chorstiftes St. Gertraud in Augsburg und wechselte von da an ständig den Aufenthalt; zu bestimmten Zeiten weilte er in Eichstätt, häufiger jedoch in Augsburg. Er weiß allen Anforderungen des öffentlichen Lebens gerecht zu werden, ist aber von demselben nicht befriedigt, sondern sehnt sich nach einem ruhigen, in sich gekehrten Privatleben. Deshalb plante er eine Zeit hindurch den Eintritt in ein Kloster, wurde aber von seinem Freunde Willibald Pirkheimer davon zurückgehalten. Dafür ergab er sich in der Welt mit ganzer Seele seinen schöngeistigen Studien. Als begeisterter Anhänger Reuchlins und des ‚Phönix von Germanien', Erasmus, trat er überall mit großer Begeisterung für ihre Ansichten ein und konnte es nicht ertragen, wenn jemand an

ihren Werken eine wohlverdiente Kritik übte. Aus ihren Werken gewann er auch seine Begeisterung für eine durchgreifende Reform aller Glieder der Kirche. Sein Unglück war, dass er als mangelhaft gebildeter Theologe nicht unterscheiden konnte zwischen nothwendiger und nützlicher Reform und einer grundstürzenden Revolution, welche mit allem Alten brach und den willkürlichsten Subjectivismus an seine Stelle setzte. Darum übertrug er seine Begeisterung sofort auch auf Luther, als der Wittenberger Mönch gegen die Kirche in Schranken trat. Durch die kirchliche Excommunication gezwungen, entsagte er zwar der offenen Parteinahme für den Reformator, blieb aber sein heimlicher Freund bis zu seinem Tode 1523.

Zur Lebensgeschichte fügt der Verfasser noch einen Abschnitt hinzu über die Beziehungen Adelmanns zu seinen Freunden Willibald Pirkheimer, Cochläus, Bohuslav Lobkowitz von Hassenstein, Veit Bild, Nikolaus Ellenbogen, Michael Hummelberger, Oekolampadius und andern. Den Schluss bildet eine ausführliche Charakteristik Adelmanns. Einige noch ungedruckte Briefe folgen als Anhang.

Die Darstellung ist klar und durchsichtig, die Anordnung gefällig und dem Zwecke entsprechend, die Forschung eindringend und gründlich. Der Verfasser darf sich rühmen, besseres geboten zu haben als alle seine zahlreichen Vorgänger.

Prag. Al. Kröß S. J.

Die Propheten in ihrem sozialen Beruf und das Wirtschaftsleben ihrer Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der Sozialethik von Dr. Franz Walter, Privatdocent an der kgl. Universität München. Freiburg i. B., Herder 1900. 8°. XVI u. 288 S.

Über das ‚Prophetenthum des alten Bundes in seinem socialen Berufe' hatte der hochw. Herr Verfasser im XXIII. Jahrgang dieser Zeitschrift (1899, S. 385—422, 577—604) zwei sehr anregende Artikel veröffentlicht. Die freundliche Zustimmung, welche diese Abhandlungen auf manchen Seiten fanden, veranlasste ihn, noch einmal an den Gegenstand heranzutreten und in bedeutend erweiterter Ausführung die Stellung der Propheten zum Wirtschaftsleben ihrer Zeit möglichst erschöpfend zu behandeln.

Die so gestellte Aufgabe ist deshalb eine besonders schwierige, weil zu ihrer Lösung gewissermaßen eine doppelte Fachausbildung er-

forderlich ist: einerseits die theologisch-exegetische, um die richtige Würdigung und die verständnisvolle Benützung der Quellen zu ermöglichen; andererseits die social-ökonomische, um aus diesen Quellen die kleinen Züge, die oft nur angedeuteten Punkte zu einem lebensvollen Bild des socialen Wirkens der Propheten vereinigen zu können. Die Schwierigkeit war dabei noch erheblich vermehrt durch den Mangel an entsprechenden Vorarbeiten: es muſste sozusagen der erste Versuch gemacht werden, den socialen Gehalt der prophetischen Reden zu heben.

Um so größer ist das Verdienst der vorliegenden Arbeit, in welcher dieser erste Versuch mit gutem Erfolge gemacht, und die schwierige Aufgabe in anerkennenswerter Weise gelöst wird. Dr. Walter, der sich durch seine trefflichen Schriften über ‚Das Eigenthum nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin und des Socialismus‘ und über ‚Socialpolitik und Moral‘ einen angesehenen Namen auf socialwissenschaftlichem Gebiete erworben hat, verbindet mit diesem fachmännischen Wissen gediegene theologisch-exegetische Kenntnisse. Diese doppelte Ausrüstung kommt ihm in der Behandlung seines Gegenstandes vorzüglich zu statten.

Nach einem Blick auf die Entwickelung des Capitalismus in der israelitischen Volkswirtschaft und auf die Stellung der Propheten zu den socialen Bewegungen ihrer Zeit, sowie zu den wirtschaftlichen und sittlichen Zuständen ihres Volkes im allgemeinen, schildert er eingehend den Kampf dieser Gottesboten gegen die Ausschreitung des Luxus, für die Reinerhaltung des Familienlebens, für die Pflege von Recht und Gerechtigkeit, sowohl im wirtschaftlichen Verkehr, wie in der Rechtssprechung seitens der Obrigkeit; er entwirft dann in großen Zügen ein Bild von ihren Zukunftsidealen und ihrer Agrar- und Mittelstandspolitik, und zeichnet endlich ihre edlen Bestrebungen für das Wohl des Volkes gegenüber den mannigfachen Bedrückungen und Verfolgungen in lebhaften Farben.

Indem der Verfasser in seinen Ausführungen die Propheten selbst möglichst zum Worte kommen läſst und ihre Aussprüche durch die gebührende Rücksicht auf die Zeitverhältnisse in das rechte Licht rückt, weiß er dem Bilde, das er entwirft, Leben und Farbe zu geben. Die gewandte und fesselnde Art der Darstellung verleiht diesem Bilde noch höheren Reiz. In kleinen, ganz nebensächlichen Zügen desselben würde allerdings ein gestrenger Textkritikus das eine oder andere zur Verwendung kommende Prophetenwort wohl noch etwas genauer auf seine Legitimation prüfen und vielleicht eine kleine

Variante im Urtext constatieren. Doch kann er damit in keiner Weise dem Wert der Arbeit Eintrag thun.

Selbstverständlich hat der überall in streng wissenschaftlicher Weise arbeitende Verfasser die ganze einschlägige Literatur, auch in ihren neuesten Erscheinungen, sorgfältig benützt und auch Abhandlungen und Artikel aus großen und kleinen Zeitschriften nicht übersehen. Mit großem Dank muss man es begrüßen, dass er diese Literatur als eine ‚Bibliographie der israelitischen Wirtschaftsgeschichte' im Anhang zusammenstellt. Er hat dabei mit Recht auch Rücksicht genommen auf die heutigen wirtschaftlichen Verhältnisse des Orients, die vielfach die alten Zustände dem Verständnis bedeutend näher bringen. In der ausgedehnten Literatur darüber ist natürlich Auswahl geboten, und deshalb kann den Verfasser kein Tadel treffen, dass er nicht alle dahin gehörigen Werke nennt.

Bei einer eingehenderen Behandlung der israelitischen Wirtschaftsgeschichte würden sonst noch wohl manche andere Schriften mit Nutzen verwendet werden können. Aus der englischen Literatur, die an derartigen Werken sehr reich ist, nenne ich beispielsweise: H. J. *van Lennep*, Bible Lands, their modern customs and manners illustrative of Scripture, London 1875 (in 2 Bänden); W. M. *Thomson*, The Land and the Book, neue Ausgabe in 3 Bänden, London 1881—1886; Cl. R. *Conder*, A Handbook to the Bible, London 1880; ferner *Mackie*, Bible Manners and Customs; *Bissel*, Biblical Antiquities usw. Auch die classischen Werke von *Lane* und von *Wilkinson* (in der neuen Ausgabe von S. *Birch*) über die Sitten und Zustände der Ägypter, enthalten manche einschlägige Bemerkungen.

Von anderen Arbeiten seien noch erwähnt die Schriften des alten Missionärs M. Jullien, Sinaï et Syrie und L'Égypte (darin S. 252—284 ‚Quelques usages bibliques conservés en Orient'), in welchen derselbe allerhand ‚Souvenirs bibliques et chrétiens' von seinen Fahrten im Orient gesammelt hat. Von neueren Handbüchern wären noch die biblischen Archäologien von Benzinger und Nowack zu berücksichtigen.

Auch ältere Werke würden manche nützliche Beiträge bieten können, wie zB. über den Ackerbau Ugolini, De re rustica veterum Hebraeorum, Paulsen, Vom Ackerbau der Morgenländer u. a.; für das Capitel über den Luxus Scharbau, De luxu Hebraeorum, Hartmann, Die Hebräerin am Putztisch u. a; für manches andere Rosenmüller, Altes und neues Morgenland, sowie einzelne Theile von Ugolini, Thesaurus Antiquitatum sacrarum usw.

Zum Schlusse möchte ich, mit dem Danke für die vorzügliche, nach vielen Seiten hin anregende und fördernde Gabe dem Wunsche Ausdruck geben, dass es dem verehrten Herrn Verfasser vergönnt sein möge, einer ausführlichen Behandlung der israelitischen Wirtschaftsgeschichte näher zu treten. Leop. Fonck S. J.

Heortologie oder das Kirchenjahr und die Heiligenfeste in ihrer **geschichtlichen Entwicklung. Von Dr. K. A. Heinrich Kellner, Professor der kathol. Theologie an der Universität zu Bonn,** Notarius apostolicus. VIII u. 240 S. **Freiburg im Breisgau, Herdersche Verlagshandlung,** 1901.

Der erste Theil des Buches: ‚Die Kirchenfeste im allgemeinen‘ (S. 1—25) handelt nach einer Einleitung über die Wocheneintheilung und Sonntagsfeier, die Eintheilung der Feste, das allmähliche Zunehmen und Wiederabnehmen ihrer Anzahl. Im zweiten Theil kommen zuerst (S. 26—130) die Feste des Kirchenjahres, dann (S. 130—189) die Heiligenfeste zur Sprache. Der dritte Theil (S. 190—235) vermittelt einige Kenntnis über ‚die wichtigeren Martyrologien und Kalendarien.‘ Eine ‚chronologische Übersicht‘ über die wichtigsten der im Buche erwähnten Daten bildet den Schluss.

Das Ziel, das der Herr Verfasser sich gesteckt hat, ist die zusammenfassende Darstellung dessen, was über die Geschichte der christlichen Feste die ältere und neuere Forschung sicheres und auch für weitere Kreise wissenswertes zusammengetragen hat. Das Gebiet, auf welchem das Buch sich bewegt, ist also ausschließlich das geschichtliche: Erörterungen theologischer, homiletischer, ascetischer Natur darf man in ihm nicht suchen. Was dann das Geschichtliche angeht, so hat der Verfasser sich eine weitere Beschränkung auferlegt. Es werden nicht alle irgendwann und irgendwo einmal gefeierten Feste behandelt, noch wird über die einzelnen alles erreichbare Material zusammengetragen. Von den Heiligenfesten kommen sogar nur wenige zur Sprache, nämlich die Feste der hl. Familie des Herrn, die Feste seiner Apostel, seines Vorläufers und ersten Blutzeugen, der Engel, das Allerheiligenfest. Bei den einzelnen Festen wird besonders Ursprung und Einführung derselben behandelt.

Der Hauptvorzug der Schrift von Prof. Kellner ist die Zuverlässigkeit ihrer Angaben und die klare und kurze Darlegung der gelehrten Verhandlungen über das Geschichtliche der Feste. Wer wissen

will, wie allmählich die heutige Art und Weise, das Osterfest zu bestimmen, entstanden ist, wie sich allmählich die heutige 40tägige Fastenzeit herausgebildet hat, oder im 4. und 5. Jahrhundert nach und nach das Weihnachtsfest sich die Christenheit eroberte, der findet in der vorliegenden Schrift auf wenigen Seiten das Wesentliche zusammengefasst. Deshalb wird auch kein Priester es bedauern, das Buch einmal durchgelesen zu haben. Die gelehrten Erörterungen des Verfassers lassen sich freilich in Predigt oder Christenlehre unmittelbar nicht verwerten. Aber da nun einmal doch manchmal Bemerkungen über die Geschichte der Feste in den christlichen Unterricht einfließen werden, so ist es von Wichtigkeit, hier einigermaßen auf dem Laufenden zu sein.

Der Verfasser möge gestatten, dass wir unserer Empfehlung ein paar Wünsche mit auf den Weg geben. Eigentliche Ausstellungen sind es nicht, sondern Bemerkungen, die uns bei der Lectüre einfielen, und von denen die eine oder andere bei einer zweiten Auflage vielleicht Berücksichtigung verdient.

Für die Geschichte des Weihnachtsfestes hat S. 98 die unechte Homilie des hl. Hieronymus Erwähnung gefunden, während eine von Morin O. S. B. herausgegebene Rede auf den 25. Decbr., die mehr Anspruch auf den Namen des hl. Kirchenlehrers hat, übersehen wurde.[1]) Die Rede ist jedenfalls in Jerusalem gehalten und zwar am 25. December, obgleich dieser Tag dort gegen die Ansicht der ganzen Welt nicht als Geburtstag Christi angesehen wird: Quia illa conferebat in corde suo, et nos tractemus in corde nostro, quod hodierna die Christus nascitur. Alii putant, quod in Epiphaniis nascitur; non damnamus aliorum opinionem, nostram sequimur doctrinam .... Non sunt nostra quae loquimur, maiorum sententia est, universus mundus contra huius provinciae opinionem loquitur[2]). Es wird dann ausgeführt, dass Palästina eine besondere Überlieferung nicht für sich ins Feld führen könne, da nach Hadrians Krieg Juden und Christen aus dem gelobten Land ausgewiesen wurden und die Tradition abriss. Auch das Johannesfest wird als 6 Monate vor dem 25. December in Palästina gefeiert in der Homilie bezeugt.

Wenn der Verfasser S. 138 sagt, das Fest Johannes Geburt sei auf den 24. Juni verlegt worden, weil dieser Tag 6 Monate

[1]) Vgl. Anecdota Maredsolana Vol. III pars II pag. 392—398.
[2]) L. c. p. 396.

vor den 25. December liege, so bleibt doch das Bedenken übrig, warum man denn nicht vielmehr den 25. Juni statt des 24. ihm weihte. Die Schwierigkeit löst sich mit Rücksicht auf die lateinische Art, die Monatstage zu zählen: der 24. Juni ist VIII Kal. Jul.; der 25. Decbr. ebenfalls VIII Kal. Jan. Die Rücksicht auf die römische Datierung hätte auch S. 178 eine einfache Erklärung dafür gegeben, warum Pauli Bekehrung auf den 25. Januar fällt. Da nämlich der hl. Petrus VIII Kal. Mart. d. h. am 22. Febr. ein Fest besaß, so theilt man VIII Kal. Febr. d. h. am 25. Jan. auch dem andern Apostelfürsten ein solches zu. Die Feste der Apostel Jacobus und Bartholomäus fallen ebenfalls auf den 25. Juli und August, also wiederum VIII. Kal. Vgl. darüber H. Thurston S. J. in American Ecclesiastical Review 19 (New-York 1898) 561 ff., wo auch der Versuch gemacht wird, für die Fixierung des Weihnachtsfestes auf den 25. December einen Grund aufzufinden. Der 25. März, das Datum der Tag- und Nachtgleiche galt den alten Chronologen als der Tag, an dem die Welt erschaffen worden sei. Wenn man nun die Erörterungen etwa von Ps.-Cyprian oder Martin von Braga über die Datierung der Hauptereignisse der Heilsgeschichte liest, muss es als recht wahrscheinlich gelten, dass man die Tage der Erneuerung der Welt, d. h. die Tage der Menschwerdung und Erlösung auf dasselbe Datum verlegte, an welchem man die Erschaffung der Welt feierte. Wenn aber die Verkündigung auf den 25. März fiel, so Weihnachten auf den 25. December. — Was S. 152 über die älteste Geschichte des Festes der unbefleckten Empfängnis gesagt wird, lässt die Nachweise von Bishop nicht ganz zu ihrem Rechte kommen[1]). Das Fest reicht in England sicher vor Wilhelm den Eroberer und also auch vor den Episcopat des hl. Anselm zurück. Was der Verfasser über den Glauben an die unbefleckte Empfängnis in der Zeit vor Anselm bemerkt, wurde uns nicht völlig klar. Denn einmal beweist man ja das Vorhandensein dieses Glaubens nicht nur aus den Väterstellen, in welchen Maria rein oder unbefleckt genannt wird, und ferner bilden diese Stellen recht wohl ein Beweismoment, wenn sie in dem Sinne angewandt werden, in welchem die Theologen sie verwenden.

Luxemburg. C. A. Kneller S. J.

---

[1]) Vgl. Studien und Mittheilungen aus dem Benedictiner- und Cistercienserorden 1886 II S. 109 ff. The Month. 73 (1891) 457—468.

Hesychii Hierosolymitani interpretatio Isaiae prophetae, nunc primum in lucem edita, prolegomenis, commentario critico, indice adaucta a Michale Faulhaber, Docente in R. Universitate Wirceburgensi. Accedit tabula phototypica. Friburgi Brisg., Herder, 1900. 8. XXXIV u. 222 S.

Bei der Durchforschung der römischen Bibliotheken zur Sammlung von Materialien über griechische Catenen fand Dr. Faulhaber im Codex Vaticanus graecus num. 347 (saec. XI.) kurze griechische Erklärungen zum Propheten Isaias, die noch nicht veröffentlicht waren. Da sie doch der Veröffentlichung wert erschienen, entschloss er sich zur Herausgabe derselben, und er bietet sie uns in der vorliegenden Schrift.

Die Erklärungen sind meist kurz und glossenartig gehalten; sie bestehen zuweilen bloß aus dem einen oder anderen Wort. Zum größten Theil sind es Umschreibungen des biblischen Textes, die ab und zu auf den Literalsinn oder im engen Anschluss an diesen auf die mystische Bedeutung oder auch auf beide Auslegungen hinweisen, gewöhnlich aber nach Weise der alexandrinischen Exegetenschule sich ganz in allegorisierende Deutungen verlieren. Sie haben aber zunächst in textkritischer Beziehung einen besonderen Wert; denn sie bieten uns für den Text der griechischen Übersetzung des Isaias einen neuen Zeugen, der wahrscheinlich dem fünften Jahrhundert angehört, also den ältesten, bisher bekannten handschriftlichen Zeugnissen sehr nahe steht. Außerdem zeigt Faulhaber, dass die aus einem oder zwei Worten bestehenden Glossen zum Theil aus der dritten, vierten und sechsten Spalte der Hexapla des Origenes herübergenommen sind und die hexaplarischen Lesarten des Aquila, Symmachus und Theodotion angeben. Dadurch wird uns theils neues Material zur Kenntnis des Hexapla-Textes geboten, theils eine Nachprüfung des von Field veröffentlichten Textes ermöglicht.

Auch der exegetische Wert dieser Erklärungen ist nicht gering zu achten. Außer anderem enthalten sie manche interessante und beachtenswerte Angaben über Palästina und besonders über Jerusalem und seine Heiligthümer, Golgotha und die Anastasis-Kirche, das heilige Grab mit der ‚aus dem Felsen gehauenen Höhle‘, das Sanctuarium von Sion, wo ‚Christus (seinen Jüngern) die Geheimnisse spendete‘ usw.

So ist es eine recht dankenswerte Gabe, die uns der Herausgeber darbietet. Die außerordentliche Sorgfalt und Genauigkeit, mit

welcher er dabei seine Aufgabe gelöst hat, mehrt den Wert und verdient volle Anerkennung. Als geringfügige Desiderien notierte ich nur, dass die Seitenangaben bei den Citaten aus Cornelys Introductio (dessen Name auch wohl mit angeführt werden sollte) nicht auf die erste, sondern auf die mit Recht berücksichtigte zweite Auflage sich beziehen, ohne dass dies vermerkt wird (p. XXIII, XXXI), und dass statt Tischendorfs Ausgabe der Septuaginta jetzt wohl besser die von Swete zum Vergleich herangezogen würde.

Da die Erklärungen in der vaticanischen Handschrift namenlos waren und sich bisher sonst nirgends nachweisen ließen, musste der Herausgeber aus inneren Gründen den Urheber kritisch zu ermitteln suchen. Er führt in den Prolegomena n. 4—9 den Beweis in überzeugender Weise durch, dass Hesychius von Jerusalem als Verfasser anzusehen sei, und dass dieser wahrscheinlich im fünften Jahrhundert in (oder doch bei) Jerusalem diese Auslegung geschrieben habe. Die Beweisführung hinsichtlich der Urheberschaft des Hesychius fand Dr. Faulhaber später glänzend bestätigt, indem er in einer Oxforder Handschrift (Cod. Bodl. Misc. graec. 5, saec. IX.) einen Theil derselben Scholien (zu Is. 26, 9—19) mit dem dreizehnmal beigeschriebenen Namen des Hesychius entdeckte (Faulhaber in Theol. Quartalschrift LXXXIII. 1901, 232). Das Dunkel, das noch vielfach über den hesychianischen Schriften schwebt, hofft er in einer besonderen Monographie etwas aufzuhellen; sie wird als Beitrag zur Lösung des Hesychius-Räthsels höchst willkommen sein.

Leop. Fonck S. J.

1. **Akten des fünften internationalen Kongresses katholischer Gelehrten** zu München vom 24.—28. September 1900. München, Kommissions-Verlag von Herder und Co. Gr. 8. V + 517 S.

2. Biblische Studien VI. Band, 1. u. 2. Heft: **Vom Münchener Gelehrten-Kongresse.** Biblische Vorträge herausgegeben von Prof. Dr. O. Bardenhewer. Freiburg. Herdersche Verlagshandlung. 1901. 8. 200 S.

Eine herzerfreuende Arbeit liegt in diesen beiden Publicationen vor. Die Eine bietet einen vollständigen Bericht über den 5. internationalen Congress katholischer Gelehrten zu München. Die andere

enthält zwölf auf jenem Congresse gehaltene Vorträge über biblische Fragen. Die ‚Akten‘, geschmückt mit dem stimmungsvollen Titelbild des sel. Albertus des Großen, des doctor universalis, eröffnen einen Ausblick über weite Gebiete des menschlichen Wissens und Forschens. Die ‚biblischen Vorträge‘ bringen willkommene Ergänzungen und Erweiterungen zu einem Theilgebiete, zu den knappen, gedrängten Auszügen der ‚Akten‘ bezüglich der Sectionen ‚Orientalia‘ und ‚Religionswissenschaft‘. So stehen beide Publicationen zu einander in enger Verbindung.

Um ferner stehenden Lesern den reichen Inhalt näher zu bringen, wird im nachstehenden ein kleines Bild der Verhandlungen des Congresses nach den ‚Akten‘ gegeben, und an Ort und Stelle dann besonders jenes Material berücksichtigt — freilich in aller Kürze —, das durch Bardenhewers glückliche Anregung in dem Doppelhefte der ‚Biblischen Studien‘ niedergelegt ist.

1. Der allgemeine Theil der ‚Akten‘ (S. 1—143) enthält zuerst einen Vorbericht über das Werden und die Ausgestaltung der Münchener internationalen Gelehrten-Tagung, deren Theilnehmer bis hinein in das erhabene Herrscherhaus der Wittelsbacher reichten. Dann präsentiert sich das glanzvolle Bild der Eröffnungssitzung selbst mit den von erlauchten Persönlichkeiten gesprochenen Begrüßungsreden. Hervorragend ist unter den geistreichen Ansprachen die Rede Grauerts, der in Stellvertretung des durch Unwohlsein verhinderten Professors Hüffer den Congress für eröffnet erklärte. Wie sympathisch wirken Worte, wie diese, gesprochen im Namen und aus der Überzeugung des vielgestaltigen und vielsprachigen Congresses: ‚Wir glauben im Interesse des Einzelnen wie der Gesammtheit der Völker und der Staaten einer auf tiefer christlicher Grundlage gefestigten allgemeinen Weltanschauung nicht entbehren zu können . . Deshalb scheint es in unseren Tagen, wo der Strom der Zeit wiederholt die unerlässlichen schützenden Ufer und Dämme zu überfluten und wertvolle Güter der Cultur in seine verderblichen Strudel zu reißen droht, von besonderer Bedeutung zu sein, wenn Männer sich vereinigen zu gemeinsamer Arbeit, welche den Geist der freien, wissenschaftlichen Forschung mit der Idee der von Gott gewollten Autorität in Kirche, Staat und Gesellschaft zu harmonischem Ausgleich zu bringen wissen‘. Auf gleichen Ton gestimmt ist die Rede des Stellvertreters Seiner Heiligkeit des Papstes, des Apostolischen Nuntius Sambucceti, der in der Sprache Ciceros die These durchführte, der Bund zwischen Wissen-

schaft und Glauben sei nicht bloß nicht widersinnig, wie so manche behaupten, sondern überaus natur- und vernunftgemäß (Akten S. 20).

Weiterhin folgt der Bericht über die drei Hauptsitzungen und die Schlussſitzung sowie über die sonstigen Veranstaltungen während des zweiten, dritten und vierten Tages (Pontifical-Messe, außerordentliche Sitzung, Festcommers von 8 katholischen Studentencorporationen, Festmahl).

Die tonangebenden Glanzreden der Hauptsitzungen sind alle wörtlich oder annähernd wörtlich aufgenommen. Sie sind durchweg so gehalten, dass aus allen hervorleuchtet, welch hohe Wertschätzung in katholischen Kreisen der wissenschaftlichen Forschung gezollt wird. Hier kann man ohne weitere Discussion dem gebildeten Publikum zurufen: ‚Nimm und lies'. Es dürfte am Platze sein, wenigstens die Themata der größeren Vorträge dem Leser zu unterbreiten und aus der Gedankenfülle den einen oder anderen Punkt hervorzuheben.

In der Hauptsitzung des zweiten Tages erhob sich als erster Redner der Präsident des Congresses, Professor Dr. de Lapparent zu seiner Programmrede über ‚das Werk des katholischen Gelehrtencongresses im allgemeinen' (sur l'oeuvre générale du congrès). Der geistvolle Naturforscher weiht in der Einleitung eine dankbare Erinnerung den beiden Gründern der katholischen Gelehrtencongresse, dem Canonicus Duilhé de Saint-Projet und dem Msgr. d'Hulst, und verbindet damit eine Art Geschichte des Ursprunges und Zieles der internationalen Gelehrtencongresse. Dann erhebt er sich im Hinblick auf die Jahrhundertwende zur Erörterung folgender Gedanken. ‚Zu einer Zeit, wo es auf unserem Globus beinahe nichts mehr zu entdecken gibt; wo alle Naturkräfte auf dem Wege sind, dem Menschen dienstbar zu werden; wo der Gedanke wie das Wort des Menschen vom einen Ende der Erde bis zum andern mit Blitzesschnelle gesendet wird, fühlt sich der Denker zur Frage gezwungen, welches denn angesichts der in der materiellen Welt herrschenden Wunderverschwendung die Stellung aller derer ist, die sich mit einer bloßen Erfüllung des irdischen Loses nicht begnügen?' Und im Verlaufe der Beantwortung läſst der hochbegabte Forscher das schöne muthvolle Wort fallen: ‚Das Ende des Jahrhunderts ist günstig für die Männer des Glaubens und insbesondere für die Katholiken', fordert aber bald, sich mit der unwandelbaren Treue gegen das christliche Tugendgesetz nicht zu begnügen, sondern damit den nie zu unterschätzenden Einfluss der Intelligenz und wahren Wissenschaft zu verbinden.

Der zweite Redner Professor Dr. Willmann von der deutschen Universität Prag stellt mannigfache, gehaltvolle Erörterungen an über ‚die katholische Wahrheit als Schlüssel zur Geschichte der Philosophie‘, und benützt als Leitfaden seiner Erörterungen einen Ausspruch des genialen Joseph Görres: ‚Grabet tiefer und ihr werdet überall auf katholischen Boden stoßen‘. Der Redner ist in der glücklichen Lage, für weitere Ausführungen und zur Bestätigung seiner Sätze auf sein herrliches Werk ‚Geschichte des Idealismus‘ verweisen zu können. Die katholische Philosophie erscheint ihm als Schlüssel zum Verständnis der Continuität der Philosophie überhaupt, der philosophia perennis. Der katholische Philosoph tritt ein in das Labyrinth der philosophischen Meinungen, und es muthet ihn nicht an wie ein Labyrinth ‚sondern eher, wie die Katakomben, eine ehrwürdige Ruhestätte der Heiligen und Weisen, deren Geist fortwirkt bis auf den heutigen Tag‘. In drei Thesen werden dann noch die Ergebnisse des Tiefergrabens in Görres' Geist zusammengefasst und drei Gruppen von Aufgaben für die Geschichte der Philosophie der Zukunft aufgezeigt.

In der zweiten Hauptsitzung, die am dritten Tage gehalten wurde, verbreitete sich Duchesne, der berühmte Leiter der École française in Rom über ‚die Entstehung der Blaubücher‘ (sur l'origine des livres bleus). Der lebhafte aus dem Stegreif gehaltene Vortrag zeigt, dass die Veröffentlichung von Blau-, Grün-, Gelb-Büchern, durch welche unsere modernen Regierungen sich vor dem Parlament oder in der öffentlichen Meinung in gewissen schon abgeschlossenen Angelegenheiten zu rechtfertigen suchen, sein Analogon auch im Leben der Kirche hat, und Duchesne weiß seit den Tagen des hl. Cyprian bis herein in die Zeit des Investiturstreites interessante Beispiele dafür zu bringen.

Zu einer Rede von programmatischer Bedeutung erhob sich in dieser Hauptsitzung Prof. Dr. Freiherr von Hertling, der über das Thema ‚Christenthum und griechische Philosophie‘ sprach. Er stellt eine eingehende geschichtliche Betrachtung an über den Einfluss und Antheil der griechischen Philosopie für die Entstehung und Weiterbildung der christlichen Wissenschaft. ‚Was in den Küstenstädten Kleinasiens und Griechenlands begründet worden, was auf attischem Boden gereift war, was in Alexandrien unter dem Einflusse alttestamentlicher Überlieferung neue Keime getrieben hatte, — es hatte die Form bereitet für den Inhalt der Offenbarung‘. Die weltgeschichtliche Mission der griechischen Philosophie bezüglich des Christenthums war, der

christlichen Wahrheit Eingang zu verschaffen in die Gedankenwelt der gebildeten Kreise, zu der sie schon seit langem die vornehmsten Bestandtheile geliefert hatte. Mit dem Laufe der Jahrhunderte wurde im Betriebe der theologischen Wissenschaften auch der Kreis der Probleme und damit die Zahl der Elemente, die aus der griechischen Speculation herübergenommen wurden, immer größer, ein Zusammenhang, der die Stürme der Völkerwanderung überdauerte und in den Schulen des Mittelalters vorhanden ist, und auf einer Art Tradition beruht, da man sonst sich kaum das Verständnis erklären kann, welches das Mittelalter den psychologischen, metaphysischen und ethischen Schriften des Aristoteles entgegenbringt, die seit dem Beginne des 13. Jahrhunderts dem christlichen Abendlande bekannt wurden. Am schönsten zeigt sich die innige Verbindung zwischen christlicher Theologie und griechischer Philosophie in Thomas von Aquin. Am Schlusse seiner geistreichen, überzeugungsvollen Erörterungen fühlt sich v. Hertling gedrungen, auch der Kirche in dankbarer Verehrung zu gedenken durch die überraschende Frage: ‚Was wäre bei dieser mannigfaltigen, andauernden und wiederholten Berührung mit griechischer Speculation, griechischem Tiefsinn und griechischer Spitzfindigkeit aus der christlichen Wahrheit geworden, wenn nicht die von Christus gestiftete Kirche sie unverfälscht bewahrt hätte? Die Geschichte der gnostischen Secten gibt uns die Antwort‘ (Akten 74).

In der Hauptsitzung des vierten Tages herrschte das Fremdsprachliche vor, indem der hochwürdigste Bischof Camara von Salamanka eine spanische Ansprache hielt, in der er, wohl wissend, dass es in unserem intellectuellen Leben geistige Kämpfe geben müsse, dennoch angesichts der früheren bloßen Theilverneinungen sich frägt, wie es möglich ist, dass man in der Gegenwart zur radicalen absoluten Negation fortschreite? Auf den Spanier folgte ein Italiener Dr. Toniolo, Professor der Nationalökonomie an der Universität Pisa. Sein Thema war: ‚Die Fortschritte der socialen Wissenschaften am Ende des 19. Jahrhunderts‘.

Die Schlussitzung endlich oder letzte Hauptsitzung brachte noch drei bedeutsame Vorträge, den ersten hielt Professor Dr. Giovanozzi, Director der Ximenianischen Sternwarte zu Florenz über ‚die Himmelsphotographie‘, den zweiten Dr. Hager, Conservator am Generalconservatorium der Kunstdenkmäler Bayerns über ‚die Kunstentwicklung Altbayerns‘; den dritten Vortrag hielt Dr. Grisar, Professor der Kirchengeschichte an der Universität Innsbruck über ‚ein Anliegen der

katholischen Geschichtskritik'. Grisar bespricht hier ,den Hyperconservatismus in der katholischen Geschichtskritik gegenüber haltlosen, religiösen Volksüberlieferungen und zweifelhaften oder unechten Gegenständen der öffentlichen Andacht'. Die Hauptanklage, die gegen den Hyperconservatismus auf diesem Gebiete zu erheben ist, formuliert Grisar dahin, dass derselbe ,das historische Werden und Anwachsen der hundertfachen, in der Vorzeit aufgekommenen und meist bona fide verbreiteten Irrthümer nicht beachtet'. Der scharfe Kritiker verweist auf die biblischen Apokryphen, Legenden der Martyrer, namentlich die Legendenbildung des Mittelalters, auf sehr bizarre Dinge im Reliquiencult, auf fehlerhafte Traditionen im Brevier und Martyrologium. Seine Forderung ist daher, dass ,die katholischen Gelehrten mit dem kritischen Werkzeug ausgerüstet, sich in eifriger Arbeit bemühen, den Irrthum auszumerzen und das Edelmetall von seinen Legierungen zu scheiden'. Die Acten wissen zu berichten, dass Grisars Rede einen tiefen und fortreißenden Eindruck auf die Theilnehmer des Congresses gemacht hat.

Mit dieser letzten Rede war der Congress selbst zu seinem Ende gelangt. Der Präsident, Prof. de Lapparent sprach noch einige schöne Worte des Abschiedes, mit denen er seiner Befriedigung über den Verlauf der katholischen Gelehrten-Tagung Ausdruck verlieh.

2. Neben den Hauptsitzungen laufen parallel die ,Verhandlungen der Sectionen' und diese bilden den besonderen Theil der ,Akten' (S. 148—453). Hier ist, wenn ich so sagen darf, die positive Arbeit des Congresses niedergelegt. Die Vorträge sämmtlicher acht oder besser zehn Sectionen werden in knappen Auszügen wiedergegeben, und trotzdem ist der besondere Theil doppelt so stark geworden als der allgemeine. Es muss also auf eine enorme Arbeitsleistung der Sectionsverhandlungen geschlossen werden. Und so ist es auch. Als specielle Sectionen fungieren: Religionswissenschaft, Philosophie, Rechts- und sociale Wissenschaft, Geschichte, Cultur- und Kunstgeschichte, Orientalia, Philologie Archäologie und Epigraphik, Mathematik und Naturwissenschaften. Jede dieser Sectionen hat mindestens 6 Sitzungen abgehalten, die Section für ,Geschichte' 7 und die für Cultur- und Kunst-Geschichte hat sogar 8 Sitzungen veranstaltet.

Über die Sectionen im einzelnen und in ausführlicher Weise zu berichten, geht natürlich nicht an; wir können nur die eine oder andere auswählen und das sind die ,Religionswissenschaft' und die

‚Orientalia'. Es muss aber auch hier genügen, dass der sich interessierende Leser der Zeitschrift mehr durch die Etiketten der Sectionen auf den Inhalt der einzelnen besprochenen und discutierten Fragen aufmerksam gemacht als etwa in die Sache selbst eingeführt wird; den Inhalt muss er theilweise aus den ‚Akten' selbst schöpfen oder wenn er tiefer eingehen will, den Fachzeitschriften entnehmen, in denen dieselben publiciert werden.

In der Section für ‚Religionswissenschaft' sprach in der ersten Sitzung Salvatore di Bartolo aus Palermo über den von ihm geplanten ‚catechismo cattolico'; Bardenhewer wies in siegreicher Argumentation die neue Hypothese Harnacks zurück, dass Elisabeth, nicht Maria die Sängerin des Magnificat sei; Prälat Kihn besprach die neuesten Funde auf patristischem Gebiete. In der zweiten Sitzung knüpft Batiffol an den Vortrag Kihns an und behandelt die Frage nach dem lateinischen Übersetzer des ‚Tractatus Origenis de libris ss. scripturarum'. Lycealprofessor Schenz behandelt ‚die Chokma-Lehre der canonischen Bücher und den ‚Philonischen Logos', Prof. Schanz ‚Aberglaube und Zauberei'. In der dritten Sitzung beleuchtet Hardy ‚die Entwickelung der Religionswissenschaft'. In der vierten Sitzung hält Dahlmann S. J. einen Vortrag über den ‚Idealismus der indischen Religions-Philosophie', und der Rev. M. O'Riordan aus Limmerick über ‚Wunder und der Zeitgeist'. In der fünften Sitzung fesselt die Section ein Vortrag Gabriel Meiers O. S. B. aus Einsiedeln über ‚das Salve Regina, sein Ursprung und seine Verbreitung', dann der Vortrag Seitz's über ‚Extra Ecclesiam nulla salus, in psychologischer Beleuchtung vor Augustin', endlich der des Lycealprofessors Schlecht über ‚eine neue Version der Didache'. In der sechsten Sitzung sprachen Faulhaber über den ‚Psalmencommentar des hl. Athanasius', Sickenberger ‚zur Geschichte der Lukascatenen', Weber aus Würzburg über: ‚der hl. Paulus vom Apostel-Übereinkommen bis zum Apostelconcil'.

Außerdem wurden der Section noch folgende Arbeiten eingereiht: ‚Die israelitischen Megalithen nach der Bibel und Archäologie' von Dr. de Guillen Garcia aus Barcelona; ‚Die Staatsökonomie in der Bibel' von Dr. Sebastian Aguilar aus Barcelona; ‚Zur Quellenkritik der Kindheitsgeschichte Jesu' von Dr. Richard von Kralik aus Wien; ‚Reise des hl. Paulus nach Rom' von Don Bartolomeo Ambrosi aus Biadene; ‚Papyrus Erzherzog Rainer Nr. 541' von Müller aus Paderborn; ‚Der christliche Agnosticismus' von Dr. Mas-

ferrer aus Barcelona; ‚Der göttliche Ursprung des Menschen‘ von Dr. Delfin Donadiu y Puignau aus Barcelona; ‚Die katholische Thätigkeit‘ von Dr. Fr. Rabot y Thomas aus Barcelona.

Die Vorträge aus der Section ‚Orientalia‘, deren Auszüge in den ‚Akten‘ gegeben werden, decken sich der Hauptsache nach mit dem, was uns das Doppelheft der ‚Biblischen Studien‘ liefert. Wer Freude hat an den alten heiligen Denkmälern der Bibel, und dieselben gerne im Lichte neuer Forschung betrachten möchte, muss diese Sectionsvorträge Revue passieren lassen, zumal in der ausführlichen Wiedergabe des Doppelheftes der ‚Biblischen Studien‘.

Hoberg aus Freiburg spricht in der ersten Sitzung ‚über negative und positive Pentateuchkritik‘. Der Redner übt an der modernen Pentateuchkritik, die aber nunmehr doch schon eine anderthalbhundertjährige Existenz hinter sich hat, eine berechtigte Gegenkritik und stellt dann weiterhin fünf leitende Grundsätze auf, die der katholische Pentateuchforscher gegenüber dem Pentateuchproblem vor Augen haben soll. Hoberg spricht auch der ‚Historischen Conjectur‘ in der positiven Pentateuchforschung das Wort d. h. der ‚pragmatischen Verbindung jener kurzen historischen Notizen, die, wie in andern Büchern des Alten Testaments auch im Pentateuch vorhanden und für sich allein betrachtet nicht verständlich sind‘. Als Beispiele solcher historischer Conjectur glaubt Hoberg anführen zu dürfen v. Hummelauers Theorie über das vormosaische Priesterthum und die über die Kürzung des Buches Numeri, ebenso die Theorie Zenners über die Chorgesänge in den Psalmen. Mit Recht verlangt Hoberg, dass der akatholischen Pentateuchforschung eine katholische gegenübergestellt werde, die in sich selbst stark ist und nicht beständig, wenn auch nur schweigend, in Abhängigkeit von jener steht.

In derselben Sitzung gab Pfarrprediger Dr. Happel aus Kitzingen ‚Neue Beiträge zur Textgeschichte der alttestamentlichen Bücher‘. Es lohnt sich der Mühe, Happels These aus den ‚Bibl. Studien‘ (S. 27) wörtlich anzuführen: ‚Die heiligen Bücher des A. T. haben eine innere Geschichte. Es sind mit dem hl. Texte mancherlei Wandlungen und Veränderungen vorgegangen, ehe er endgiltig festgelegt wurde. Diese Geschichte ist nicht das Ergebnis zufälliger Corruption oder unberechtigter Interpolation, sondern das Werk berufener, prophetisch begabter Organe‘. Es liegt auf der Hand, dass nach dieser These die Fragen der biblischen Einleitung nach dem menschlichen Verfasser eines Schriftwerkes bedeutenden Modificationen

unterliegen würden; dass die Stellung eines katholischen Bibelforschers gegenüber der modernen Bibelkritik bedeutend erleichtert würde, und dass es möglich würde, bei größter Textverschiedenheit die Integrität der Schrift zu wahren; aber zugleich würde man inne, dass die Arbeit der Exegese noch lange nicht gethan ist.

In der zweiten Sitzung sprach Dr. Nikel aus Breslau über ‚die persischen Königsnamen in den Büchern Esra und Nehemia'. Auf Nikel folgte ein ägyptologischer Vortrag von Dr. Aug. Baillet aus Orleans über ‚die Beamten Khunatons'. An dritter Stelle behandelte Hubert Grimme aus Freiburg in der Schweiz das Thema ‚Durchgereimte Gedichte im Alten Testamente'.

In der dritten Sitzung kam ein für die Patriarchengeschichte bedeutsames Thema durch den Theologen Überreiter zur Behandlung: ‚Der altbabylonische Königsname NIT IN[EN]-ZU, seine Lesung und seine Entzifferung mit Arioch Gen. 14'. Der Verfasser stellt sich als Aufgabe, den historischen und linguistischen Nachweis zu liefern, dass NIT IN[EN]-ZU, der König von Larsa gleich ist mit Iri [Eri] Aku, dem Arioch von Ellasar. Für die Regierungszeit Hammurabi's werden die Jahre circa 1947 — 1892 ausgerechnet und für den Patriarchen Abraham 1997—1822. Hier muss noch verglichen werden eine der Section eingereichte Arbeit des Privatdocenten Dr. Lindl: ‚Neuer keilschriftlicher Fund zur ältesten hebräischen Chronologie' (Akten S. 375 f.).

Von der fünften Sitzung sei noch der Vortrag Fr. v. Hummelauers S. J. aus Valkenberg (Holland) erwähnt, der die Überschrift trägt: ‚Zum Deuteronomium'. Gestützt auf Jos. 24, 26 (‚Und Josua schrieb diese Worte in das Gesetzbuch Gottes') und 1. Sam. 10, 25 (‚Und Samuel trug dem Volke das Recht des Königthums vor und schrieb es auf und legte es nieder vor Jahve') schließt Hummelauer, dass die Thora zweimal nach Moses nicht unbedeutende Erweiterungen erfahren hat, einmal durch Josua auf der Schwelle der Richterzeit, sodann durch Samuel auf der Schwelle der Königszeit. Die Gesetzessammlung Dt. 12, 1—26, 15, die von der Exegese aller Zeiten für den eigentlichen Leib unseres Deuteronomiums gehalten wird, soll eben jenes Gesetz des Königthums sein, welches Samuel einige Jahrhunderte nach Moses der Thora eingefügt hat. Der Abschnitt Dt. 26, 16—27, 26 hingegen soll Bruchstücke der oben genannten Einlage Josuas enthalten. Scheidet man diese beiden Stücke aus, so erscheine als Kern des Deuteronomiums der Pentalog (Fünfgesetz)

Moses' Dt. 6, 1—7, 11. Diese ursprüngliche Thora und dazu das Fluchcapitel Dt. 28 bilden zusammen die ‚Bundesworte' (Dt. 28, 69; Vulg. 29, 1), des zweiten Bundes, den Jahve dem Moses auftrug mit den Kindern Israels im Lande Moab zu schließen. Indem v. Hummelauer entsprechend seiner Hypothese von einer ältesten Gestalt des Thorabuches redet, meint er, dass das älteste Thorabuch außer den ‚Bundesworten' die Einleitung Dt. 5 und die Paränese der Thora Dt. 7, 12—11, 32 enthalten habe. Hingegen Dt. 1, 5—4, 40 sei eben das, wofür es in der Überschrift 1, 5 ausgegeben wird, eine andere Paränese der Thora; also keine Einleitung zum folgenden, sondern eine selbständige Rede. Der Abschnitt Dt. 29, 1 (Vulg. 29, 2)—31, 13 enthält wieder Überreste einer Geschichte der zweiten Bundesschließung. ‚Diese Stücke allzumal wurden in die geschichtliche Erzählung, die mit Ex. 1, 1 ihren Anfang nahm, solchergestalt eingelegt, dass sie in dem Bericht über den letzten Lebenstag Moses' Dt. 31, 14—34, 12 ihren Abschluss fand' (Akten S. 366).

Der unermüdliche Pentateuchforscher bietet hiemit der wissenschaftlichen Welt eine neue originelle Auffassung über Ursprung und Zusammensetzung unseres Deuteronomiums. Sie ist so neu und überraschend, dass der orthodoxe Bibelerklärer daran fast erschrecken möchte. Unter allen biblischen Vorträgen, die während des Congresses gehalten wurden, dürfte dieser der folgenschwerste sein, und am tiefsten in den gegenwärtigen Betrieb der katholischen Einleitungswissenschaft und alttestamentlichen Exegese einschneiden. Auch schließt er sich der modernen kritischen Methode sehr enge an, obzwar rücksichtlich der Charakterisierung des Pentateuchs zwischen v. Hummelauer und Wellhausen doch noch eine ganze Weltanschauung trennend dazwischen liegt. Es kann hier nicht am Platze sein, sich mit der Überraschungen liebenden Exegese des Vortrages auseinanderzusetzen; das dürfte in gerechter Weise wohl nur geschehen unter Berücksichtigung des mittlerweile erschienenen Commentares zum Deuteronomium, der einen Bestandtheil des großen Cursus Scripturae Sacrae bildet und die genaueren Einzelbelege anführt.

Mit diesem flott geschriebenen Vortrage v. Hummelauers möge die Berichterstattung über den Inhalt der ‚Akten' und des Doppelheftes der ‚Biblischen Studien' geschlossen werden. Es ist nur eine theilweise; der ganze Inhalt der Sectionen ist noch lange nicht erschöpft. Aber von dem Erwähnten wie nicht Erwähnten gilt, dass

wir durchweg hochbedeutsame Äußerungen der wissenschaftlichen Kräfte der katholischen Welt vor uns haben. Dieselben sind es wert, dass sie durch die Veröffentlichung weiteren Kreisen zugänglich gemacht wurden, mag es sich handeln um Themata der Religionswissenschaft, der Philosophie, der Rechts- und Social-Wissenschaft oder um brennende bibelkritische Probleme oder um delicate Fragen, die sich zu einem Anliegen der katholischen Geschichtsforschung ausgestalten. Auch der ganze Ton der Reden und Vorträge ist herzerquickend. Es regen sich im freien Wettbewerbe die katholischen Gelehrten, und ein Jeder geht mit zielbewusster Energie an seine fachwissenschaftliche Arbeit, um in der Herbeischaffung des Wahrheitsgutes seinen Mitmenschen hilfreiche Dienste zu leisten, aber sie alle stehen auf der Grundlage der christlichen Weltanschauung, ehren das kirchliche Lehramt und heben die Arbeitsgemeinschaft auch mit den akatholischen Forschern nicht auf. Dadurch kommt Einheit und Sammlung in die mannigfaltigen, an sich je ihre eigenen Wege erheischenden Stoffe; es zeigt sich etwas Bleibendes inmitten des Flusses der noch nicht abgeschlossenen Forschung, etwas Mildes im Streben nach Wahrheit. Mit Recht hat daher der Vorsitzende des Congresses Dr. Albert de Lapparent auf diese Münchener Gelehrten-Tagung und die dabei zu entfaltende Thätigkeit die Devise eines deutschen Pavillons auf der großen Pariser Weltausstellung angewendet:

‚Uns're Art, voll Ernst und Pflicht,
Blüht in Gottes Luft und Licht.'

Matthias Flunk S. J.

Religion und Kritik. Von Abbé de Broglie. Aus dem Nachlasse gesammelt von M. l'abbé C. Piat, Professor am kath. Institut zu Paris. Autorisierte deutsche Ausgabe von Emil Prinz zu Öttingen-Spielberg. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, 1900. XCI + 374 S.

Der nun verewigte Abbé de Broglie hatte sein Leben der erhabenen Aufgabe geweiht, die Wahrheit und Übernatürlichkeit des Christenthums gegen die Angriffe des modernen Unglaubens wo möglich mit dessen eigenen Waffen zu vertheidigen. Demselben Zweck dient die vorliegende Schrift, welche dem Nachlass des berühmten Apologeten entnommen und aus gelegentlichen Reden desselben zu-

sammengestellt ist. — Der erste Theil (Definition) der Apologie bringt Erörterungen über den Begriff der Religion im allgemeinen. — Im zweiten Theil (Religion und Geschichte) wird die Transcendenz der christlichen Religion — ein dem Verfasser eigenthümlicher Begriff — nachgewiesen. Das Christenthum erscheint in der Welt als eine Thatsache, die jeden Versuches spottet sie aus jenen natürlichen Ursachen herzuleiten, aus welchen sie die Gegner des Christenthums, namentlich die Evolutionisten, gern begreifen möchten. Als Beweismomente werden u. a. die Dauer der Kirche, ihre sittlichende Macht, die Wunder in der physischen Ordnung, die messianischen Weissagungen, die unvergleichliche Persönlichkeit Jesu Christi angeführt. Eine unbestreitbare transcendente Religion muss einer überweltlichen Ursache entstammen und leicht fällt der Beweis, dass jene Ursache Gott ist. — Der dritte (Religion und Wissenschaft) und vierte Theil (Religion und Philosophie) entkräftet die im Namen der modernen Wissenschaft gegen die christliche Religion erhobenen Anklagen. — Der Schlussvortrag weist darauf hin, dass im Christenthum allein das Princip des wahren und allseitigen Fortschrittes gegeben ist.

Ein Mann aus erlauchtem Geschlecht hat die unscheinbare und doch so mühevolle und verdienstliche Aufgabe auf sich genommen, die originelle Apologie durch eine deutsche Übersetzung einem weiteren Leserkreis zugänglich zu machen. Die Übertragung trägt zwar die Spuren eines fremden Sprachgenius an sich, wie dies ja so schwer bei ähnlichen Arbeiten zu vermeiden ist; doch muss sie im allgemeinen als eine sehr gelungene bezeichnet werden. — Möge das Werk die weiteste Verbreitung finden, vielen Verirrten in gährender und treibender Zeit den Weg zur Wahrheit zeigen und die Wankenden im Glauben stärken.

J. B. Hilpert S. J.

Analekten.

Ein größeres apologetisches Sammelwerk. Die rührige Verlagshandlung Bloud und Barral in Paris hat ein überaus nützliches Unternehmen begonnen und zu einem erfreulichen Abschluss gebracht. Unter der Überschrift Science et Religion: Etudes pour le temps présent hat sie eine stattliche Reihe von Bändchen (nicht weniger als 151 in 12° zu je ungefähr 64 Seiten) apologetischen Inhaltes veröffentlicht, die eine reichhaltige wissenschaftliche Bibliothek zur Vertheidigung der christlichen Religion bilden. Gelehrte ersten Ranges aus allen Theilen Frankreichs, darunter auch Mitglieder religiöser Orden, wie Benedictiner, Dominicaner, Jesuiten, Eudisten, größtentheils Doctoren und Professoren der Theologie an katholischen Universitäten und Seminarien haben ihr Schärflein beigetragen und in populärem, doch wissenschaftlichem Ton alle Fragen, die zur Apologie gehören, alle Schwierigkeiten und Einwürfe, die nur irgendwie gegen die Offenbarung erhoben werden, behandelt, und so ein mächtiges Bollwerk zum Schutze der christlichen Religion geschaffen. Das Unternehmen ist gewiss zeitgemäß, die Namen der Verfasser garantieren für gründliche Behandlung, und seine nahezu rapide Entwicklung und Ausbreitung beweisen den Anklang, den es überall gefunden. Mehrere der Bändchen sind bereits in wiederholten Auflagen erschienen. Die Sprache ist edel und würdig, die Beweisführung fasslich: wo es am Platz ist, bedienen sich die Verfasser einer feinen Ironie, da auch die Gegner des Glaubens die Ironie als Waffe gebrauchen, und manchmal kaum mehr als diese verdienen.

Um den Freunden der Wissenschaft den Reichthum des in diesem Sammelwerke aufgespeicherten Materials vor Augen zu führen, sei es uns erlaubt, wenigstens wie im Fluge die hauptsächlichsten Gegenstände, die erörtert und beleuchtet werden, gruppenweise anzudeuten. Apologetische Vorfragen werden behandelt in dem Bändchen 1. 3. 4. 48. 88. 89, zB. ob die Wissenschaft Gewissheit bieten könne; von der Nothwendigkeit der Religion, Möglichkeit der Wunder usw. Im Zusammenhang damit ist von selbst Anlass geboten, das so dunkle Gebiet des Spiritismus, Hypnotismus, der Stigmatisation, Besessenheit, kabbalistischen Mystik, des Fakirismus nach allen ihren Erscheinungen zu streifen 16. 17. 34. 35. 39. 45. 50. 65. 81. 84. 105. 127. — Mit dem Dasein Gottes, der Grundlage aller Religion, beschäftigen sich mehrere Bändchen; auf verschiedene Weise wird dasselbe begründet 5. 27. 90, und eben deswegen wird der Materialismus in allen seinen Gestalten bekämpft 24. 25. 59. 74—76. 97; die Frage nach dem Ursprung des Lebens besprochen 27. 86, die Zweckmäßigkeit in der Schöpfung nachgewiesen 111, die himmlische Mechanik, weil so geeignet, das Dasein eines Weltordners und Schöpfers zu bezeugen, an der Hand der berühmtesten Astronomen beleuchtet 62. 63, die Vorsehung Gottes vertheidigt gegen die Klagen jener, die sich an der ungleichen Austheilung irdischer Glücksgüter stoßen, 148.

Da der Unglaube den Menschen nach jeder Richtung hin degradiert, dessen Natur verkennt und ihn seiner angestammten Würde beraubt, so muss die christliche Apologie sich besonders auch des Menschen annehmen, was in reichlichem Maße in diesem Sammelwerke geschieht. Daher wird dessen Unterschied vom Thiere betont 20. 143; der Darwinismus bekämpft 46. 47; die Geistigkeit der Seele dargethan 2; die Freiheit des Willens bewiesen 61, namentlich gegen die Einwürfe aus dem Gesetze der Erhaltung der Kräfte 112, wie auch gegen die nach Vorgang Lombrosos aus der Criminalistik erhobenen Einwendungen 73. Die Einheit des Menschengeschlechtes wird vertheidigt in B. 40; der Ursprung der verschiedenen Racen erklärt 140. 141; das Leben nach dem Tode untersucht Bändchen 10; Erscheinungen nach dem Tode bezeugt Bändchen 107.

Zur Begründung der geoffenbarten Religion muss vor allem die Echtheit der hl. Schrift feststehen, daher befassen sich mehrere Bändchen mit dem Beweise derselben. Der so viel angefochtene, von der neueren protestantischen Kritik beinahe allgemein preisgegebene mosaische Ursprung des Pentateuchs wird in B. 142 festgehalten, die Glaubwürdigkeit der

hl. Schrift vom rein kritischen Standpunkt aus dargethan 87; die Echtheit der Evangelien, überhaupt des ganzen N. T. wird erwiesen in Bd. 49. 111; die Beweiskraft der in den Evangelien erzählten Wunder ins rechte Licht gestellt 138; die Geschichte der hl. Schrift von ihrem Ursprunge an bis auf unsere Tage sowohl bei den Juden als auch bei den Christen erzählt 91. 92; die Berührungspunkte der verschiedenen Wissenschaften mit den hl. Schriften werden untersucht und geprüft, um zu bestimmen, inwiefern jene als Commentar dieser betrachtet werden können 109.

Nach Feststellung dieser Grundlage kann jetzt der Erweis für die Gottheit Christi erbracht werden 6. Wie vernunftgemäß die Menschwerdung des Sohnes Gottes gewesen, ist der Inhalt des 36. Bochens; im 135. wird die Jugendgeschichte Jesu nach alten christlichen und jüdischen Quellen dargestellt; der gegen ihn von den Hohenpriestern der Juden angestrengte Proceß nach den Grundsätzen des Rechtes durchgeprüft; das Leben Jesu von Renan einer streng wissenschaftlichen Kritik unterzogen 18. Die von Christus verkündete göttliche Lehre und gestiftete Religion wird durch geschickt angestellte Vergleiche mit so vielen Rivalen als die einzig wahre dargestellt. Daher wird Mohammed und sein Werk besprochen 13. 70; der Buddhismus, den die Gegner des Christenthums namentlich in unsern Tagen so gerne idealisieren und verklären, um ihn gegen jenes auszuspielen, in seiner Nichtigkeit geschildert 14. 15, ebenso der Brahmanismus 126; die alte wie die neuere Synagoge wird gekennzeichnet 115. 116. 32. 44, bei welcher Gelegenheit der von den Juden so hoch geachtete Talmud nicht mit Stillschweigen übergangen wird. Ein Vergleich des Katholicismus mit dem Protestantismus zeigt, wo die echte christliche Religion zu finden ist 12. Mit Recht wird der in neuerer Zeit zu Ungunsten der katholischen Religion oft betonte merkwürdige politische und commercielle Aufschwung nicht katholischer Staaten und der auffallende Niedergang katholischer Reiche einer eigenen Besprechung vorbehalten 82. Aufgefallen ist uns, daſs einige ganz vorzugsweise zur Apologie gehörige Gegenstände entweder nicht eigens oder nur nebenbei besprochen wurden, wie der göttliche Ursprung der christlichen Religion, erwiesen aus ihren Wirkungen, aus der Standhaftigkeit der Martyrer, aus ihrer Ausdauer mitten unter allen Stürmen usw., die Stiftung der katholischen Kirche, deren Rechte und Vorzüge, die Einsetzung des Primates, dessen Vollgewalt über die gesammte Kirche und lehramtliche Unfehlbarkeit. Von dem Schisma der griechischen Kirche handelt das Doppelheft 128. 129, speciell von

der russisch orthodoxen Kirche H. 22. Die Wohlthaten der katholischen Kirche für die arbeitende Klasse erhalten gebürende Anerkennung in Bdch. 37; für die Erziehung der Jugend in B. 101, für das weibliche Geschlecht in B. 64. Wie dieses den vielen Wohlthaten mit Dank entsprochen und seinerseits zu verschiedenen Zeiten, besonders bei blutigen Verfolgungen, große Verdienste um Bewahrung und Ausbreitung des Glaubens durch so viele edle Fürstinnen und Damen, die als Leuchten aller Tugenden hell strahlten, sich erworben, wird anziehend in Bdch. 147 geschildert. Von den Verdiensten des Papstthums im Mittelalter um den Frieden der Völker unter sich handelt Bdch. 134.

Selbstverständlich handeln viele Hefte vom Glauben. Treffend wird im 31. H., das bereits vier Auflagen erlebt hat, nachgewiesen, wie der Mensch zum Glauben veranlagt ist und alles ihn dazu drängt. Eine Offenbarung seitens Gottes ist ganz vernunftgemäß 69; vernunftgemäß der Glaube selbst 121. 122; denn der vernünftige Mensch muss, wie Card. Manning, dem dieses Doppelheft entnommen ist, zeigt, das Dasein Gottes annehmen: nun ist es aber der Vernunft ganz angemessen, dass Gott durch Offenbarung belehrend an den Menschen sich wende. Das hat er nun wirklich in Christus und durch Christus gethan: die echte Lehre Christi findet sich nur in der katholischen Kirche. Wenn also der Mensch sich dieser gläubig hingibt, handelt er ganz vernünftig. Freilich ist der Stolz nach H. 68 die gefährlichste Klippe des Glaubens. Weder die Autorität, welcher der Glaube sich unterwirft, noch die äußeren Kundgebungen, wodurch er sich zeigt, benehmen demselben sein geistiges, vernünftiges Wesen 30. 67. Weil nun der Glaube ein neues, ganz ungeahntes Gebiet von Wahrheiten erschließt und zwischen Wahrheiten kein Widerspruch bestehen kann, so kann zwischen dem christlichen Glauben und echter Wissenschaft kein Misston herrschen, sondern nur Harmonie und Einklang 29. 130. 131. Bei aller Entwickelung des reichen Glaubensschatzes bleibt er unveränderlich 33.

Viele interessante Fragen werden besprochen, die in näherem oder entfernterem Zusammenhange mit der christlichen Religion und dem katholischen Glauben stehen, und oft mit Recht die Neugierde der Leser wecken. Drei Hefte beschäftigen sich mit geologischen Fragen (77—79); das Doppelheft 55. 56 untersucht, ob die Sündfluth ganz allgemein gewesen oder nur auf einen Theil der Erde beschränkt. Was von einer Mehrheit bewohnter Welten vom christlichen und astronomischen Standpunkte zu halten sei, zeigen Hefte 7—9; jedenfalls wird man sie nicht als im Widerspruch stehend mit dem Dogma der Menschwerdung des

Sohnes Gottes und der Erlösung durch Christus einfachhin verwerfen können. Von den letzten Zeiten der Weltgeschichte und von den Ursachen des Weltendes handeln Bändchen 28. 72, worin auch natürlicher Ursachen gedacht wird, die dasselbe herbeiführen könnten. Das Dasein der Hölle wird bewiesen, die Ewigkeit der Höllenstrafen begründet, die Eigenschaften des Feuers bestimmt und die Frage berücksichtigt, ob eine Milderung der Strafen je eintrete 21. 43. Vom Fegfeuer handelt H. 136, über Engel und Teufel H. 123.

Die landläufigen Einwürfe, die man schon seit Jahrhunderten gegen die christliche Offenbarung im allgemeinen oder speciell gegen den katholischen Glauben immer wieder auftischt und inbetreff derer jeder Katholik, der auf Bildung Anspruch machen will, orientiert sein muss, werden in eigenen Bändchen besprochen. So die Schwierigkeiten, die sich seitens der Naturgesetze und Vernunft wider das hochheilige Altarssacrament erheben 11. 120; oder womit die Erbsünde bekämpft wird 113. 114. Die Inquisition 38, die Bartholomäusnacht 58, die Aufhebung des Edicts von Nantes 144 usw. durften nicht übergangen werden.

Noch viele andere Fragen, worüber die Offenbarung Aufschluss ertheilt oder Licht verbreitet, werden berührt. Namentlich die sociale Frage erhält vielseitige Aufklärung 41. 54. 118. 119. 145. 146. Was von der Gewissensfreiheit 19. 72, einer unabhängigen Moral 150, von der Unterrichtsfreiheit zu halten sei, wird gezeigt 66. Der Ursprung des Staates gegen Rousseaus gesellschaftlichen Vertrag wird nach der Lehre des hl. Thomas erklärt H. 93—95. Das so vielbesprochene Problem vom Ursprung und Wesen des Bösen im allgemeinen und vom Ursprung der Leiden findet sich entwickelt in Bändchen 126. 96.

Anderes übergehen wir, wie die Bändchen über den Begriff des Schönen 80, über den unbedingten Fortschritt 106, die Steuern 51, das Verhalten des hl. Thomas den Juden gegenüber 53, über Pädagogik 108. 132. 129, über Künste 83 und Patriotismus 57, über die gegenwärtige religiöse Bewegung in England H. 98—100, Kritik der unchristlichen Geschichtsforschung, die, je mehr sie die Freiheit der Wissenschaft und Kritik im Munde führt, desto mehr deren entbehrt 102—104. Aus dieser nur flüchtigen Übersicht lässt sich der Reichthum des Nützlichen, Interessanten und Schönen ahnen, den diese apologetische Bibliothek in sich beschließt. Doch hätten wir gern noch einige nicht unwichtige Tagesfragen eigens besprochen gesehen wie zB. das Duell, den Cölibat des Clerus, überhaupt die hochsociale Bedeutung der Ordensgelübde und des Ordenslebens, die Leichenverbrennung usw. Wir

wünschen dem schönen Unternehmen, das einen glänzenden Beweis bietet für das rege wissenschaftliche Leben des katholischen Frankreich, weite Verbreitung auch über dessen Grenzen hinaus.

H. Hurter S. J.

Konrads von Hirschau doppelchöriges Epithalamium Virginum. Nach Johannes von Trittenheim hat zu Ende des elften und zu Beginn des zwölften Jahrhunderts ein Mönch Konrad von Hirschau[1]) außer anderen ascetischen, homiletischen, musikalischen Werken ein Speculum virginum geschrieben. Dasselbe ist in die Form eines Dialogs zwischen dem Presbyter Peregrinus und einer gottgeweihten Jungfrau Namens Theodora gekleidet und klingt in einem doppelchörigen Epithalamium virginum aus, als dessen Dichter wir wohl umsomehr den Verfasser des Zwiegespräches anzusehen haben, als dieser demselben Trittenheim zufolge auch sonst poetisch thätig war und u. a. ein Loblied auf den hl. Benedict hinterlassen hat, das nach dem Anfange ‚Luce velut laudem‘ zu schließen, in Hexametern abgefasst war. Der Dialog Konrads und ebenso das Epithalamium virginum sind ungedruckt. Ich habe daher letzteres aus der Zwettler Handschrift 180 saec. 12. (A) abgeschrieben. Die Würzburger Handschrift Mp. th. f. 107 saec. 12/13., früher nach Ebrach gehörig (C) konnte ich dank dem gefälligen Entgegenkommen der Direction der Würzburger Universitätsbibliothek hier in Wien kollationieren, von der Handschrift zu Troyes 252 saec. 13 (B), die aus Clairvaux stammt, mir eine Abschrift verschaffen. Nach Schepss befindet sich das Gedicht auch in einer Cheltenhamer (Meerman-)Handschrift des 13. Jahrhunderts[2]); es fehlt aber, wie es scheint, in der Hs. 943 von Arras, saec. 13., von der Arras 704 saec. 17. eine Abschrift sein dürfte. An der Hand der drei mir zugänglichen Quellen ist der folgende Text festgestellt.

Jeder der beiden Chöre, die neben einander herlaufen und so zu singen, beziehungsweise zu lesen sind, dass nach Str. 1 des ersten Str. 1 des zweiten, nach Str. 2 des ersten Str. 2 des zweiten Chores folgt,

---

[1]) Betreffs der Lebensumstände, soweit solche bekannt, und der Werke Konrads sei verwiesen auf Schepss, Conradi Hirsaugiensis Dialogus super auctores sive Didascalon. Würzburg 1889.

[2]) Die Cheltenhamer Hs. stammt aus Igny. Es ist auffallend, dass alle Hss. des Epithalamium aus Cistercienserklöstern stammen: Clairvaux, Zwettl, Ebrach, Igny.

besitzt ein eigenes Akrostichon. Das des ersten lautet: ‚O qualis es, o quantus, quam suavis, o rerum pater in gratia, qua stabit aeternaliter unica mater catholica, sponsa, columba, interminabili munere rosa, Alleluia;' das des zweiten: ‚O quam miranda, quam praeclara, quam magna multitudo dulcedinis tuae, Domine, quam abscondisti timentibus te, perfecisti autem sperantibus, Deus, in te, Alleluia.' Nur in der Würzburger Handschrift sind beide Akrostichen (bis auf Kleinigkeiten) ungestört und die Strophen parallel geschrieben, wie sie nachstehend im Drucke wiedergegeben werden. In den beiden andern Handschriften sind die Strophen derart durcheinander geworfen, dass nicht nur das Akrostichon zerstört, sondern jedes Verständnis unmöglich gemacht ist. Die Strophenfolge ist nämlich

in A: I, 1—33; II, 1—33; I, 34—66; II, 34—66; I, 67—98; II, 67—98; I, 99—129; II, 99—129.

in B: I, 1—48; II, 1—48; I, 49—96; II, 49—96; I, 97—129; II, 97—129.

Aus dieser Zusammenstellung ist tabellarisch abzulesen, durch welchen, beiden Schreibern, dem von Zwettl und dem von Clairvaux, gemeinsamen Irrthum die Verwirrung in beiden Handschriften entstand. In beider Vorlage war das Gedicht in zwei Columnen geschrieben, so dass Chor neben Chor stand; die Abschreiber sprangen aber am Columnenschlusse statt von Columne 1 der ersten auf Columne 1 der zweiten Seite u. s. f. von Columne 1 der ersten auf Columne 2 des ersten Seite über. Wir sehen auch, dass in der Vorlage des Zwettler Schreibers 2 × 33 Zeilen auf die Seite kamen, in der des Copisten von Clairvaux 2 × 48.

Dies zur Erklärung vorausgeschickt, mag der Text der interessanten Dichtung mit beigefügtem Variantenverzeichnisse sich anschließen.

Epithalamium Christi virginum alternantium.

Chorus prior.

1. **O** fontis unda perpetis
Inexhaustae dulcedinis,
2. **Q**uis mentis saltus pendulae
Praevidit donum gratiae,
3. **V**iventis stella gratiae,
Mundi claret in vespere
4. **A**d quos sponsa mirifica,
Mater surgit catholica,
5. **L**ex nempe mortis abiit,
Vita Christus ut prodiit,

Chorus alter.

1. **O** mellis stilla stabilis,
Christe, tuis spes credulis!
2. **Q**uod sanctis tuis praeparas,
Vices rerum ut terminas.
3. **V**mbram mundani corporis
Vincens perfectis radiis.
4. **A**micta stola duplici
Lege inaestimabili.
5. **M**iranda praebens gaudia,
Vera disponens sabbata.

6. **I**ntrant sponsae palatium
Regis aeterni roseum,
7. **S**plendentis aulae solium
Sponsus pandit, rex omnium,
8. **E**ternitatis gratia
Caeli patescunt atria,
9. **S**anctorum sancta penetrat
Regina, rex quam adlevat,
10. **O** lingua mentis iubilum
Quae profert illis cognitum,
11. **Q**uam dignis fulget meritis
Sponsa caelorum principis,
12. **V**ernantis templum regiae
Scandit Christo iam praeduce,
13. **A**gelli vernant rosei,
Campi rubent purpurei,
14. **N**on alba marcent lilia,
Rubens spirat hic rosula,
15. **T**urgescunt dulci nectare
Virentes florum gemmulae,
16. **V**ictricem palma turmulam
Exornat florentissimam,
17. **S**parguntur horti gramina,
Nardus, narcissus, balsama,
18. **Q**uae constant sanctis typica,
Mastix et gutta cibara,
19. **V**italis ligni gratia
Diversa thymiamata
20. **A**ttendit compta floridis
Virgo decus fasciculis,
21. **M**irandis fulgens floribus
Sic sponsa surgit altius,
22. **S**igna praetendit laurea
Lata conscendens atria,
23. **V**irtutum pompis inclita
Regis procedit filia,
24. **A**eterno iunctae tempori
Cursus respondet meriti,
25. **V**irgo iuncta candidulis
Festiva iam virgunculis,
26. **I**ntranti sponsus obviat,
Re, spe, donis corroborat,
27. **S**urgens aurora croceos
Spargit splendore radios,
28. **O** quantus amor intimus
Ardescit illic ignibus,
29. **R**imare fontem gratiae,
Quam propinat rex patriae,

6. **M**ane concivit fulgidum
Vitae splendens ad praemium.
7. **I**ntranti secretissima
Assignando sponsalia.
8. **R**erum cum mutabilium
Cursus cessat et temporum.
9. **A**gonis acta proelia
Recompensans per praemia.
10. **N**atalem qui suscipiunt,
Ultra mori qui nequeunt?
11. **D**um naevo carnis solvitur,
Quo surgente nunc labitur.
12. **A**ppendit visu stupido,
Quod profertur in praemio.
13. **Q**ua spirant opobalsama
Soli sponsae recondita.
14. **V**irtutum odor intimus
Sed notatur his floribus.
15. **A**rdentes candent violae,
Murra, crocus hic, aloe.
16. **M**iratur hortum germinis
In floreis deliciis.
17. **P**ratum florenti purpura
Veris proponit tempora.
18. **R**ecens amomum, fistula,
Grana turis cum cassia.
19. **E**xponit, carpobalsama,
Storax hic, xylobalsama.
20. **C**ommendat auster omnia
Perflans hortum per gramina.
21. **L**ucis adeptum floreis
Prodens triumphum palmulis.
22. **A**ulam vernantem rosulis
Plantis oberrans pendulis.
23. **R**egnis invecta lacteis,
Campis laeta mellifluis.
24. **A**pplaudunt chori caelici
Dote ditatae virgini.
25. **Q**uibus concessit capere
Solis sponsus vim gratiae.
26. **V**ita viventes solidat,
Bonum firmans, quod fecerat.
27. **A**vertens umbram sidere,
Sole clarae iustitiae.
28. **M**embra dum vero capiti
Jungit effectus fidei!
29. **M**irandum cunctis saeculis,
Magis sed lucis filiis.

30. **E**xponit clausos hactenus
Thesauros Christus civibus,
31. **R**orant caeli iustitiam,
Abstrusam produnt gratiam,
32. **V**oluntas singularibus
Alma dives muneribus
33. **M**orantem tantis gaudiis
Chorum vitae perpetuis
34. **P**romissum virgo caelica
Sponsi cernit per praemia,
35. **A**uctori iuncta omnium
Vitae sumit initium,
36. **T**aedis splendet sponsalibus,
Quot processit virtutibus,
37. **E**merge, dulcis filia,
Nitesce iam, virguncula,
38. **R**egnanti regnum obviat,
Christo sponso se collocat
39. **I**n mundi quondam vespere
Quam nox pressit miseriae,
40. **N**on ultra vergit pendula
Eventum rerum dubia
41. **G**ratanter iuncta principi
Vestitur stola duplici.
42. **R**egalis pompa thalami
Pulchrae profertur virgini,
43. **A**stringit istam purpura
Auro, gemmis interlita,
44. **C**ingunt armillae brachia
Et dextram dextrochiria,
45. **I**stam discriminalia
Comunt olfactoriola,
46. **A**evis fulget splendoribus
Et mysticis ornatibus,
47. **Q**uaenam hic tam mirificis
Ornanda tot induniis,
48. **V**irgo sericas sindones,
Teristra, periscelides
49. **A**mor, o Christe, virginis
Unda redemptae sanguinis,
50. **S**ancte sanctorum Domine,
Quis hoc stabit in munere,
51. **T**antis donis ut dignus sit,
Quis unquam hic sic proficit,
52. **A**lma virtus fidelium,
Tuorum decus civium,
53. **B**eatus urbis accola,
Plenae festiva gratia,

30. **A**uri fulgentis pondera
Sensus replens scientia.
31. **G**ratis collatam incolis
Jactis procul miseriis.
32. **N**utantes gratis statuit,
Statutos lumen efficit.
33. **A**gnus praecurrit, agmina,
Digna sequuntur milia.
34. **M**utari prorsus nescia,
Statu transscendens tempora.
35. **V**itali sceptro glorians,
Legi carnis flos dominans.
36. **L**aetatur lucis gratia,
Quam fert iustis iustitia.
37. **T**andem visura nobilem
Christum Deum et hominem.
38. **I**am regnatura perpetim
Donis collatis affatim.
39. **T**uetur sol immobilis
Et pax interminabilis.
40. **V**eracis festo sabbati
Lucra metens iam fidei.
41. **D**ona suscepta laudibus,
Signans et votis omnibus.
42. **O**strum insigne, specula
Vates praedixit talia
43. **D**otalis torques, lunula,
Mitra, vitta cum fibula.
44. **V**ernat monile gemmulis
In aures iunctis annulis.
45. **L**apilli vernant aureis
Huius ornatu guttulis.
46. **C**oronis rubet aureis
Victis horrendis proeliis.
47. **E**x torta bysso candida
Cocco bis tincto florida?
48. **D**otali sumit pignore;
O vestis decor mysticae!
49. **I**n hac te fixa gratia
Quae digne laudant carmina?
50. **N**otis tuis quod praeparas,
Vices rerum ut terminas.
51. **I**actura licet omnium
Te quaerat spem viventium?
52. **S**ion urbis introitum
Quis habebit et praemium?
53. **T**otum bonum qui vendicat,
Quod ex parte praeviderat.

54. Inventus cum virgineis
Flos stabit conventiculis,
55. Tempus interminabile
Paschali constans ordine
56. Exstat unus in omnibus,
Ut semper flos stet spiritus,
57. Tempus vicissitudines
Nec habet hic mutabiles,
58. Ex solis huius iubare
Est vis plena scientiae,
59. Rerum nosse principium
Est verum iustis sabbatum,
60. Nil huic comparabile,
Splendori tanto simile,
61. Ad sanctos haec lux spargitur,
Hinc tota merces sequitur,
62. Lux lucis haec cognoscitur,
Umbra mentis qua vincitur,
63. Iesu, Iesu, rex omnium,
Quos gratis salvas, civium,
64. Tua tuos in gratia
Dum perfundis insolita,
65. Electis o tripudium
Saltu mentis praecognitum
66. Regum regis o regia,
Vocatis plena copia,
67. Vnitum aedificium
Compago reddit lapidum,
68. Non intrat istam perfidus,
Non exit lucis filius,
69. Isti suas per species
Sunt vitro comparabiles,
70. Coruscat templum iaspide,
Fide virenti lapide,
71. Aulae saphyrus congruit,
Quem solis splendor provehit,
72. Mittens ex se ut aureas
Hic chrysoprassus guttulas
73. Arcis supernae solium
Monstrat in his chrysolithum,
74. Transscendens lapis omnia
Glaucus rerum viridia
75. Extra pallenti formula,
Virens intus per merita,
76. Regni floret in foribus
Iacinthus gratus regibus,
77. Color triplex quem denotat,
Non amethystus lateat

54. Vernat in patre omnium
Unus amor laetantium.
55. Estatis ortu tenditur,
Quo labor omnis tollitur.
56. Defectus non hic senii,
Non mors ex arte colubri.
57. Orto sole iustitiae
Mortales cedunt tenebrae.
58. Mundo cordi cognitio
Deitatis et visio.
59. In hoc beatis requies
Cognovisse, quod Deus es.
60. Non mundi vertex aureus
Nec totus orbis ambitus.
61. Eternae pacis visio,
Trinitatis agnitio.
62. Qua fructus vitae prodeunt,
Vel mutari qui nesciunt.
63. Votis, voce quis explicat,
Urbs caelestis quod praeparat?
64. Adunans uno munere
Multos in nostro vespere.
65. Mori nunquam nec cadere,
Mutari nec deficere!
66. Alta muris et turribus,
Clara suis in milibus!
67. Bono constans artifice,
O civis huius regiae!
68. Stat ordo fixus lapidum
Quater trium per numerum.
69. Constant quidam purpureae
Naturae, quidam igneae.
70. Olim mundi qui pallidum
Virtute vicit flosculum.
71. Notans colore sidera,
Clarus in mundi vespera.
72. Dictae perornat Solymae
Castra virenti iubare.
73. In verbo legis aureum,
Menti lucentem hominum.
74. Se smaragdus his inserit,
Morum decor quem prospicit.
75. Talis beryllus ponitur,
Qui caesus fulgens redditur.
76. In sanctis immutabilis,
Cursu mutatur temporis.
77. Testem Christi purpureus,
Violaris et roseus.

78. Alto virtutum speculo
Laetatur urbs topazio,
79. Templi stat portis aureis
Onyx coloris triplicis,
80. Hic flammescit carbunculus,
Vitae clarus virtutibus,
81. Ornat aulam sed ultimus
Compar in gestis sardius,
82. Luculenta chrysocomis
Templi structuram gemmulis
83. Iunguntur vivi lapides,
Polivit istos artifex,
84. Constat caelestis specula
Harum petrarum formula,
85. Attriti corporalibus
Probandi tunsionibus
86. Sion istis construitur,
His petris vivis cogitur,
87. Pace regnum componitur,
Non bellis saevis quatitur,
88. Ordo quietis omnia
Pace disponit agmina,
89. Non signifer Romuleis
Coronam captat aquilis,
90. Suspendit fidem visio
Regis patente solio,
91. Alta corda quae tenuit,
Pars augetur, non deficit,
92. Caelum caeli pax aperit,
Quae sola sanctis adfuit,
93. O merces, vitae speculum,
Fontis aeterni poculum,
94. Lucis creator, Domine,
Quis hic stabit in munere,
95. Vnde profectus hominum
Te, Christe, promerentium
96. Millenae mortes martyrum
Tale non aequant meritum,
97. Bona bonus, rex optime,
Sorti procuras propriae
98. Agonistae victoria,
Tu corona stas aurea,
99. Iesu, vita viventium,
Spes aeterna regnantium,
100. Nomen tuum in saecula
Quae digne laudant carmina,
101. Trinum personis applica,
Sed unum in substantia,

78. Insignis hic multicolor,
Unde coniunctis dignior.
79. Mitis, benignus, sobrius,
Christo nihil acceptius.
80. Exemplo lux et dogmate,
Matri iunctus catholicae.
81. Non legis carnis inscius,
Dum florebat virtutibus.
82. Tutis adauget gaudia,
Cessat ferri materia.
83. Iactos duris malleolis
Cursu labentis temporis.
84. Beatos quae significat,
Sanctos Dei quae typicat.
85. Vivaci lima secti sunt,
Inde muris conveniunt.
86. Sunt ab hac procul omnia
Vitae, mortis discrimina.
87. Terror letalis buccinae
Silet paccato milite.
88. Exstat procul his finibus
Inflatis mors draconibus.
89. Portae iam nitent patulae,
Pax una certae patriae.
90. Ex donis iam exhibitis
Spes peribit ex superis.
91. Regnans sursum immobilis,
Quia interminabilis.
92. Florem mundi dum tererent
Et pacem Deum quaererent.
93. Ethra per alta bibulos
Sitibundis dans rivulos!
94. Cum regni sit introitus
Merces actis laboribus?
95. Iam te fontem qui hauriat,
Lux aeterna quo radiat.
96. Semper quod est nec deficit,
Cui bono nil officit.
97. Te ipsum dando filiis;
Quid plus quaerant in praemiis?
98. Intranti praebens lauream
Post felicem victoriam.
99. Amore quo tunc iubilet,
Te lucem qui suscipiet!
100. Vbi trinus et unitas
Ubi unus et trinitas?
101. Totum indivisibilem
Nec gradibus rotabilem.

102. Ex mundi ponto naufragi
Campum portus siderei
103. Rex saeculorum Domine,
Miles clamabit curiae
104. Mille malis in bravio
Nulla fit comparatio,
105. Iam factorem conspicere
Est sine fine vivere,
106. Nota creantis visio
Cuncta replet in gaudio,
107. Auris habet, quod mulceat,
Gustus, suave quod sapiat,
108. Bonum hic omne saeculo,
Statu florenti caelico,
109. Instate tantae gratiae,
O vos omnes orbicolae,
110. Lux in te, rex, lucentium,
Quos gratis salvas, omnium.
111. Iam mundi nutat orbita,
Rerum vergit materia,
112. Morbis mundus et moribus
In nos grassatur languidus,
113. Verba tua cognoscimus
Pressuris multiformibus,
114. Non sol, non luna tempora
Adesse celant ultima,
115. Ex terrae motus murmure,
Ventorum crebro turbine,
116. Rector rerum, hinc respice,
Quos virga regis gratiae,
117. Ex te restat auxilium,
Qui casus nosti mentium,
118. Robur adauge stantibus,
Spem surgendi cadentibus,
119. O lux et dux ad patriam,
Christe, lapsis da dexteram,
120. Sole tuo nos praeveni,
Ne nos diei ultimi
121. Auctori laudum cantica
Mentis fidelis immola,
122. Ad sponsum laudes fundite,
Sponsae, flores ecclesiae,
123. Laetetur virgo virginum,
De qua fructus viventium,
124. Lucernas ornet splendidas,
Stolas aptet candidulas
125. Ex dignis sponsus nobilis,
Laudatur conscientiis,

102. Ex dono tuo capiunt,
Qui te corde nunc sitiunt.
103. Mille actis laboribus:
Quid salvati rependimus?
104. Summam longi certaminis
Non coaequat lex muneris.
105. Porta mortis dum clauditur
Nec esse nox permittitur.
106. Expleto flendi nubilo
Sol umbram vertit radio.
107. Restant perblanda tactui,
Dulcis odor olfactui.
108. Aeterni status temporis,
Talis Christus in praemiis.
109. Noctem mundanam fugite,
Dum vacat lucem quaerere.
110. Te suspirando quaerimus,
Precum assis effectibus.
111. Iam decor omnis avolat,
Quem vis nativa procreat.
112. Benigne fer auxilium
Tuis iam necessarium.
113. Venere, quae praedixerat
Vox, quae torpentes excitat.
114. Signa patent praenuntia,
Turbatur mens hinc anxia
115. De fluctuum excursibus
Rerum finem perpendimus.
116. Egris offer et baculum,
Casuris sustentaculum.
117. Velle tuum, vis praepotens,
Abiectos hinc recolligens.
118. Sis portus culpa naufragis,
Lux sanctis conscientiis.
119. In te ad te nos erige,
Rector, occursu veniae.
120. Nox involvat taeterrima
O rex, o nos tunc adiuva.
121. TE lucem qui iam reddidit,
Noctem mortis quem repperit.
122. Ad florem florum germina
Ferte rosas et lilia.
123. Laturus saeclo dulcia
Vitis vera convivia.
124. Lucis gratanter suboles
Pannos ponendo veteres.
125. Expertes lucis animae
Digne nullo stant carmine.

126. Laudando cunctis saeculis
Dic hymnum, decus virginis,
127. Vincenti lignum dabitur,
Quo paradisus colitur,
128. Intranti man reconditum
Christus offert et calculum,
129. Ascripta summis civibus
Locat throno rex inclitus,

126. Laus sit in novis canticis,
Agnum vitae quae sequeris.
127. Vitae coronam accipit,
Mundum virgo quae vicerit.
128. In stella victrix fulgida
Lucis cognovit opera.
129. Aspectus ad hunc animo
Hymnus erit cum cantico.

Lesarten. *Chorus prior.* 1, 1 O fons unda C. — 5, 2 Vita Christus prodiit C. — 6, 1 Intranti ABC. — 14, 1 marcent hic ABC. — 14, 2 spirant C. — 18, 1 sacris B. — 20, 1 floridulis AB. — 21, 1 fulgent B. — 24, 2 respondit BC. — 25, 2 Festina C, virguncula B. — 26, 2 spem B. — 28, 1 quantis C. — 29, 2 Quem B. — 30, 2 omnibus B. — 31, 1 Rorantes poli C. — 33, 1 in gaudiis AC; et tantis B. — 34, 1 virgo catholica ABC. — 36, 1 Tot telis A; Tot taedis BC. — 36, 2 Quod AC. — 37, 1 Emergit BC. — 37, 2 Nitescit BC. — 38, 2 Christo sponsa BC. — 39, 2 processit B; praecessit C. — 40, 2 Eventu B. — 43, 2 inclita B. — 45, 1 Jam discriminalia A. — 46, 1 Aeternis fulget ABC. — 46, 2 Sic mysticis BC. — 47, 1 haec. B. — 47, 2 in divitiis AC. — 48, 1 sindones sericas AC. — 56, 2 stent ABC. — 57, 2 Non habet C. — 61, 2 Hanc BC. — 62, 2 cum vincitur B. — 68, 2 Non fehlt C. — 69, 1 Istis A. — 73, 2 Monstrate A. — 75, 2 per omnia B. — 84, 1 caelesti B. — 86, 1 exstruitur BC. — 87, 2 belli B. — 91, 1 qui A; quum B. — 91, 2 nec deficit BC. — 95, 1 Unum B. — 97, 1 Bonum bona B. — 100, 2 Quod digne AC. — 102, 1 mundo AC; naufragii A. — 104, 2 sit AB. — 107, 2 qui A. — 108, 1 omni A, — 108, 2 Statim A; Stanti B; Santi C. — 110, 1 Lux vitae C. — 110, 2 salvas gratis B. — 116, 1 hic A. — 119, 2 lapis A. — 120, 2 Et nos diei A. — 121, 2 Mente fidelis AC. — 124, 1 splendifluas A. — 128, 1 manna ABC.

Chorus alter. 1, 2 Christus C. — 6, 1 conscivit ABC. — 8, 1 Rerum commutabilium B. — 10, 2 morique nequeunt B. — 11, 2 cum urgente B. — 22, 2 splendulis AC. — 25, 1 carpere C. — 27, 2 clara C. — 28, 2 affectus C — 33, 1 procurrit C. — 41, 1 Bona C. — 43, 1 Dotales C. — 43, 2 confibula AC. — 45, 2 ornatum B. — 44, 1 monili et gemmulis A. — 50, 1 quos praeparas A. — 51, 1 Factura A; Nactura B. — 59, 1 In his B. — 69, 1 Constat B. — 69, 2 quaedam AC. —

70, 1 qui perfidum A. — 73, 2 lucenti B. — 81, 1 lege B. — 87, 2 peccato A. — 88, 1 Exstant AB. — 89, 1 iam nec patulae A; iam nunc patulae C. — 90, 2 perhibet A. — 92, 2 pacem Domini C. — 105, 2 Nec esse nostrum mutabitur C. — 114, 1 per nuntia AB. — 117, 1 rex praepotens A. — 117, 2 hinc fehlt A. — 120, 1 involvat AB. — 120, 2 O rex tunc nos C. — 126, 2 qua C. — 129, 1 Primus erit in A.

Wien. Guido M. Dreves S. J.

‚Raca!‘ Wie ist dieser in der Bergpredigt (Matth. 5, 22) vom Heiland so streng gerügte Ausdruck zu erklären? Mit Abweisung der Gleichstellung von raca mit רַכָּא ‚du weicher Mensch, Weichling!‘ oder mit einem gar nicht existierenden רַקָּא (von רקק ‚anspeien‘) ist man jetzt ziemlich dahin übereingekommen, es mit dem aus der spätjüdischen Literatur nachweisbaren Spottwort רֵיקָא ‚du (an Verstand) leerer! Dummkopf!‘ zu identificieren. Unerklärt hat man freilich den Übergang des unveränderlich langen ê in a gelassen; denn, findet sich auch ein einzigesmal im Plural die Schreibung רקייא (Koh. rabb. IX 15), so heißt es im Singular doch überall רֵיקָא und wird jenes eben רֵקָיָא zu lesen sein. Entspricht somit רֵיקָא auch zwei Bedingungen, die man an ein aramäisches Äquivalent von raca stellen muss, nämlich dass es nachweisbar ein im aramäischen Sprachschatz vorhandenes Wort sei und dass es einen beleidigenden Sinn habe, so muss man doch zur dritten Bedingung, dass nämlich das griechische ῥακά oder ῥαχά eine richtige Transscription desselben darstelle, immerhin noch ein Auge zudrücken. Diese Bemerkungen sollen indes weniger dazu dienen, רֵיקָא in den Hintergrund zu stellen oder für רַכָּא eine Lanze zu brechen, als vielmehr nur die Berechtigung darthun, nach einem aramäischen Worte zu forschen, das vielleicht noch besser alle obigen drei Bedingungen erfüllt oder wenigstens mit רֵיקָא einen Wettbewerb antreten kann. — Ein solches glauben wir zu finden in der apocopierten, determinierten Form des Part. Pass. Pa'el des aramäischen Verbums רְחַק. Nämlich רַחֵק heißt ‚rejicere, reprobare, abominari, detestari‘ (Buxtorf jun., lex. chald. et. syr., p. 536; vgl. in der Peschitta Röm. 11, 1 רַחְקֵהּ = ἀπώσατο, repulit). Das Part Pass. מְרַחַק heißt ‚abominabilis, detestandus‘ und ist zB. im Targum des Onkelos ein gewöhnliches Äquivalent fürs hebr. תּוֹעֵבָה ‚Greuel, Scheusal‘ (zB. Onk. Deut. 12, 31 22, 5; 27, 15), und bezeichnet in diesem Gebrauch alles, was einem

Juden, namentlich aus religiösen Gründen, für verwerflich, hassenswert und unrein gilt. Die determinierte, in der Anrede an einen andern (‚du Scheusal‘) zu verwendende Form heißt zunächst מְרַחֲקָא. Aber es finden sich in der aramäischen Literatur Beispiele genug für apocopierte, d. h. ihres מ verlustig gegangene Participien verschiedener Conjugationen, um eine solche Verkürzung besonders in minder gewählter Redeweise als nicht ungebräuchlich zu bezeichnen. ZB. Itpe'al: אִתְרְעֵי אַתְּ (= מִת') ‚du hast Wohlgefallen‘; Pa'el: קַיְּמִין oft = מְקַ' ‚bestätigend‘) זַיְּנְנָא (= מְזַ') ‚ich ernähre‘; Itpa'al: אִדַּיְּנִין (= מִד') ‚Gerichtete‘ usw. (s. Dalman, Gramm. des jüdisch-palästinischen Aramäisch § 64, 5). So im Ausruf verkürzt, wurde jenes מְרַחֲקָא zu רַחֲקָא, was ganz richtig griechisch geschrieben wurde ῥακά (vgl. Σασειμά Jos. 19, 22 Lag. = שַׁחֲצִימָה, Μαναΐμ 2 Sam. 17, 24 = מַחֲנַיִם, Ἰαμαΐ 1 Chr. 7. 2 = יַחְמַי u. a.) oder, vielleicht mit Nachwirkung des unterdrückten ח, ῥαχά (Tischdf.). Hätten wir in diesem Worte den vom Heiland gemeinten Ausdruck gefunden, so wäre nach dessen Bedeutung und Gebrauch das scharfe Urtheil des Heilands um so leichter verständlich.

Valkenberg. F. Zorell S. J.

Zur ewigen Dauer der Höllenstrafen[1]. In gedrängter, aber musterhafter Ausführung widerlegt Professor Josef Sachs in der angezeigten Broschüre einen verhängnisvollen Irrthum, in den Prof. Schell wie fast die gesammte neuere protestantische Theologie verfallen ist, dass nämlich ‚die thatsächliche Verewigung von Sünde und Strafe‘ in der Hölle keine ‚Offenbarungslehre‘ sei. Schell war nicht befriedigt durch die speculative Erklärung der Scholastik über diesen Punkt und übersah dabei die überwältigende Kraft der positiven Beweise. Um so entsprechender war es, dass der Verfasser ihm gegenüber den einzig sichern Weg einschlug und die ewige Dauer der Höllenstrafe principiell, nach den Glaubensquellen, erörterte. Mit diesem Wege ist auch die Gliederung des Schriftchens gegeben.

Nach dem über jeden Zweifel erhabenen Beweise aus der heiligen Schrift wird der Traditionsbeweis geführt zuerst durch das ordentliche

---

[1]) **Die ewige Dauer der Höllenstrafen neueren Aufstellungen gegenüber prinzipiell erörtert von** Dr. Jos. Sachs k. Lycealprofessor in Regensburg. Paderborn, F. Schöningh, 1900. 8. S. 55. Die Broschüre ist aus Abhandlungen hervorgegangen, die der Verf. in der ‚Passauer Monatschrift‘ veröffentlicht hat.

Lehramt der Kirche, dessen Stimme in allen Katechismen ertönt und im allgemeinen Glauben des katholischen Volkes wie in den Gebeten der Kirche erwidert wird; dann aus der Übereinstimmung der Lehre in den ersten 6 Jahrhunderten; endlich aus der Übereinstimmung der Schule des Mittelalters.

Diese Beweisführung bietet Gelegenheit der unrichtigen Behauptung zu begegnen, dass die ‚allgemeine Wiederherstellung der ganzen Geisterwelt durch volle Buße und Unterwerfung von der alexandrinischen Schule vertheidigt und systematisch vom hl. Kirchenlehrer Gregor von Nyssa durchgeführt worden' sei. Der Vertheidiger aus dieser Schule sind im ganzen drei: das ist offenbar noch nicht die Schule. Und wenn Gregor systematisch und deshalb ohne Schwanken und frei von Widersprüchen diese Lehre durchgeführt hätte, wäre nicht so viel in alter und neuer Zeit über seine Lehre gestritten worden. Jener zeitweilige Widerspruch seitens der alexandrinischen Schule hat den Glauben der Kirche nicht erschüttert, sondern vielmehr gekräftigt, da der Zweifel nach 300jährigem Besitze der Wahrheit eintrat und einer noch vollkommneren Übereinstimmung in der Lehre weichen musste.

Noch unrichtiger ist aber die Behauptung, das 5. allgemeine Concil habe ‚nur jene origenistische Apokatastasis verworfen, welche jede Verschiedenartigkeit der Geschöpfe in der Weltvollendung leugnete, sowie jene, welche das Aufhören der Körperwelt und der Leiblichkeit behauptete. Verworfen sei also der einseitige Spiritualismus sowie die mechanische Auffassung der göttlichen Gerechtigkeit.' Dafür lässt sich zum Beweise nichts finden als höchstens die 15 Anathematismen, die wahrscheinlich dem Concil nicht angehören; aber auch diese verurtheilen die Apokatastasis keineswegs so, als ob sie eine andere Apokatastasis irgendwie billigen wollten. Der Behauptung Schells steht auch entgegen, dass um diese Zeit sich im Occidente das sogenannte athanasianische Glaubensbekenntnis weit verbreitete, das den Glauben an die ewige Dauer des Feuers wie an das ewige Leben ausdrücklich bekennt.

In der Tradition des Mittelalters begnügt sich der Verfasser die klare Lehre des hl. Bonaventura, des hl. Thomas und Scotus anzuführen, um etwas näher in die speculativen Gründe einzugehen, mit denen diese Häupter der alten Scholastik nicht sowohl die Lehre von der ewigen Dauer der Hölle beweisen wollten, sondern vielmehr als widerspruchsfrei vertheidigten; auch wird hingewiesen wie dem demüthigen Glauben der Scholastik gegenüber die Verneinung der ewigen Dauer der Höllenstrafe bei den Protestanten hervorgeht aus dem ‚aufgeklärten Denken', das ‚einer Forderung der Humanität' gerecht werden wolle.

Zur gründlichen Widerlegung aller Einwände läßt der Verfasser nach der Beweisführung zwei Capitel folgen über den status viae et termini und über das Wesen der Todsünde. Eine irrige Ansicht über diese Punkte hatte ja Hirscher zur Lehre verleitet, dass manchen, die zwar ohne die Gnade der Rechtfertigung sterben, aber noch den ‚Keim des Bessern' in sich tragen, nach dem Tode noch eine zukünftige Ausreife bevorstehe; nur für die Verruchten sei mit dem Tode das ewige Los entschieden. Schell ist nun diesen Fußstapfen Hirschers gefolgt, indem er nur die Sünde ‚mit aufgehobener Hand', die Sünde ‚wider den hl. Geist', die ‚grundsätzliche Willensentschiedenheit durch alles und immer Gott zu widerstreben' der ewigen Verdammnis schuldig erkennt. Auch hier führt der Verfasser den Beweis für die kirchliche Lehre nach den Glaubensquellen zwar kurz, aber klar und gründlich. Ganz methodisch sind für den Schluss der Arbeit jene Schriftstellen aufgespart, welche für ein einstmaliges Aufhören der Höllenstrafen sprechen sollen. Bei den Stellen aus dem alten Testamente liegt die Kraftlosigkeit diese Behauptung zu beweisen, auf der Hand. Bei den Stellen des neuen Testamentes genügt ein Einblick in den Zusammenhang, um dasselbe darzuthun. Nicht von einem Versöhnungstage nach dem Tode für die unbußfertig Verstorbenen ist in denselben die Rede, sondern entweder vom Tage der Verherrlichung des Messias mit seinen Heiligen (Act. 3, 21.) oder von der Zeit der Bekehrung des Judenvolkes vor dem Ende der Zeiten (Röm. 9.—11.) oder von der Rettung aus dem Fegefeuer (1. Kor. 3, 15.) oder von der Zeit, wo Christus herrscht über die, ‚welche Christi sind', während er ‚alle seine Feinde unter seine Füße gelegt hat.' (1. Kor. 15.) 1. Petr. 3, 19 und 4, 6 ist nicht die Rede von einer Bußpredigt für ungläubige Seelen der Vorhölle, sondern von der Verkündigung des nunmehr vollbrachten Erlösungswerkes und der Eröffnung des Himmels für die Gerechten.

Dies vortreffliche, gehaltvolle Schriftchen wird Theologie-Studierenden wie Predigern die besten Dienste leisten und verdient auf's wärmste empfohlen zu werden.

St. Andrä, Kärnten. Fr. S. Ressel S. J.

Bemerkungen zu Job 38, 39—39, 30.

I. **Textkritik.** Die Beschreibung der Raubvögel 39, 26—30 paßt nicht an dem Orte, wo sie jetzt steht. Sie gehört zur Schilderung der Raubthiere überhaupt und speciell zu der des Raben, also hinter 38, 41. Die

Verse waren übergangen worden und wurden dann, wie so oft, am Schlusse des Gesangs nachgetragen.

38, 41b. Tilge das unpassende יתעו; es entstand vielleicht aus dem vorausgehenden ישועו durch Dittographie und Corruption. — 39, 30a. Für das unmögliche יעלעו schreibe יְלַעְלְעוּ von לוע. — 39, 1a. Tilge עת, denn es überfüllt den Stichus; es ist unter dem Einflusse von 39, 2b aus הידעת durch Dittographie der beiden letzten Buchstaben entstanden. — 39, 8a. Punktiere יָתוּר (Theod. Vulg.). — 39, 10a. Tilge רים; es ist unter dem Einflusse von 9a durch Dittographie aus vorstehendem ר und nachfolgendem ב = מ entstanden. Statt des wunderlichen בתלם lies בְּבֶלֶם (Perl.), welches (nach dem Syrischen) ‚Maulkorb, Halfter' bedeutet. — V. 12a ist יָשׁוּב beizubehalten (gegen Kere). Dagegen erhält זרעך das ו des folgenden Wortes und wird zum zweiten Stichus gezogen. — V. 16a. Punktiere הַקְשִׁיחַ (Ewald) als inf. abs.; vgl. Ges. Kautzsch § 113, 4a; die mas. Punkte sündigen gegen Genus und Tempus. — V. 18a. כְּעֵת בֹּ(א) מֹרִים (Wright) st. כעת במרום ‚Zur Zeit des Kommens der Bogenschützen.' — V. 19b. Für das sinnlose רעמה schreibe ich עָצְמָה ‚Stärke'. Das ר in רעמה entstand vielleicht durch Dittographie aus צואר(ו) (ו am Schlusse wurde häufig nicht geschrieben, vgl. Chwolson, Quiescentes); außerdem ist nach ע ein צ ausgefallen, was leicht erklärlich ist. Dass ein Ausdruck für Kraft hier stand, beweist der Parallismus mit 19a und der Charakter der ganzen Strophe. Auch die Erwähnung des Nackens deutet darauf hin; in diesem nämlich offenbart sich die Stärke vgl. 41, 14a; 15, 26. — V. 21a. יַחְפּוֹר st. יחפרו (LXX Pesch. Vulg.). וישיש ist hier sehr entbehrlich. Ich versetze es nach V. 24 vor כי קול. Es ist also aus der Gegenstrophe (als Anfangswort) in den entsprechenden Stichus der Strophe gerathen. Ähnliche Erscheinungen, die sich öfter beobachten lassen, beweisen, dass man oft Strophe und Gegenstrophe stichenweise neben einander schrieb. — V. 23a Für das ἅπαξ λεγόμενον תרנה lies mit Bick. תָּרֹן, und ziehe das ה als Artikel zum Folgenden. — V. 24b. Punktiere יֵמִין (Duhm) st. יאמין ‚es weicht nach rechts'. Danach ergänze וְלֹא יַשְׂמְאִיל ‚und weicht nicht nach links'. Zum Gedanken vgl. Joel 2, 4—7. — Mit וישיש, das wir aus V. 21 hierhin versetzt haben, beginnt ein neuer Stichus.

II. Übersetzung. Strophenbild: 4, 4—4—4, 4—6—4, 4.

1. Strophe.

38, 39 Jagst du der Löwin den Raub,
und stillst du die Gier der jungen Leun,
40 Wenn sie kauern in den Höhlen,
im Dickicht sitzen auf der Lauer?

41 Wer schafft dem Raben seine Atzung,
wenn seine Brut zu Gott schreit vor Hunger?
39, 26 Hebt nach deiner Weisung der Habicht die Schwingen,
spannt seine Flügel dem Südwind aus?

1. Gegenstrophe.

27 Steigt auf dein Geheiß empor der Aar
und baut in der Höhe seinen Horst?
28 Auf Felsen haust und herbergt er,
auf Felsenzacke und hoher Wacht.

29 Von dort erspäht er sich den Fang,
in weite Ferne lugen seine Augen.
30 (Schon) seine Jungen schlürfen Blut:
wo Erschlagene liegen, dort erscheint er.

1. Wechselstrophe.

39, 1 Weißt du, wie die Felsgemsen werfen,
hast du acht, wie die Bergziegen kreißen?
2 Zählst du die Monde, die sie brauchen,
und weißt du die Stunde, da sie werfen?

3 Sie krümmen sich, lassen hervor ihre Frucht,
sind (sofort) ihrer Wehen ledig.
4 Ihre Jungen erstarken, wachsen auf im Freien,
sie laufen fort und kehren nie zurück.

2. Strophe.

5 Wer hat den Wildesel frei gelassen,
und wer hat des Springers Bande gelöst,
6 Dem ich die Steppe gab zur Heimat
und zur Wohnung die Salzwüste?

7 Er lacht des Gewühles der Stadt,
das Poltern des Treibers hört er nie.
8 Er durchforscht die Berge nach Weide für sich,
und allem Grünen spürt er nach.

2. Gegenstrophe.

9 Wird dir willig der Büffel dienen,
oder wird er nächtigen an deiner Krippe?
10 Kannst du (ihn) anschirren mit seiner Halfterleine,
oder wird er, dir folgend, die Fluren ackern?

11 Verläßt du dich auf ihn, weil er gar stark ist,
und überläßt du ihm deine Ernte?
12 Traust du ihm zu, er werde heimkommen
und dein Korn einfahren auf deine Tenne?

2. Wechselstrophe.

13 Der Straußin Flügel schlägt lustig,
(doch) sind nicht zärtlich Schwinge und Fittig.

14 Nein! sie legt auf den Boden ihre Eier
und läßt im Sande sie brüten.
15 Und sie vergißt, daß ein Fuß sie zerdrücken
und das Wild des Feldes sie zertreten kann.

16 Grausam ist sie ihren Jungen, als wären es fremde;
ob umsonst ihre Mühe, das kümmert sie nicht.
17 Denn Gott hat ihr die Klugheit versagt
und theilte ihr keinen Verstand zu.

18 Wenn die Jäger heranreiten, stürmt sie davon,
lacht des Rosses und seines Reiters.

3. Strophe.

19 Verleihst du dem Rosse die Stärke?
kleidest du mit Kraft seinen Nacken?
20 Lehrst du es springen, wie das Heupferd,
mit prächtigem, schreckhaftem Schnauben?

21 Es scharrt auf der Wahlstatt voll Kraft (und Muth),
wenn es ausrückt gegen die Waffen.
22 Es lacht der Furcht und wird nicht bang
und macht nicht Kehrt vor dem Schwerte.

3. Gegenstrophe.

23 Es klirren auf ihm der Köcher,
der blanke Speer und die Lanze,
24 Tobend und tosend nimmt es die Strecke
und weicht nicht rechts noch links.

Und es freut sich, wenn die Trompete schallt,
25 bei jedem Trompetenstoß ruft es: Hui!
Schon von weitem spürt es die Schlacht,
der Führer donnernden (Ruf) und das Kampfgeschrei.

III. **Analyse.** Gottes Größe offenbart sich glänzend in der Thierwelt. Sie zeigt sich

1. in der Kraft der Thiere, speciell der Raubthiere (1. Strophenpaar). Betrachte in aller Kürze einige Raubthiere (1. Strophe), zB. unter den Säugern den Löwen (38, 39—40), unter den Raubvögeln den Raben und den Habicht (38, 41 + 39, 26). Betrachte dann eingehender den stolzen Aar (1. Gegenstrophe): auf Felsen wohnt er (39, 27—28), vom Blute lebt er (39, 29—30).

2. Gott offenbart sich auch in der Unabhängigkeit der Thiere (die 3 mittleren Strophen). Betrachte nur die wilden Geschwister deiner zahmen Hausthiere, deiner Ziegen, Esel und Rinder. Die Gemse (1. Wechselstrophe) bedarf deiner Sorgfalt nicht (39, 1—2), Gott hat für sie gesorgt (39, 3—4). Der Onager (2. Strophe) lebt frei in der Wüste (39, 5—6), er folgt keinem Treiber (39, 7—8). Der Büffel (2. Gegenstrophe) ist stolz auf seine Unabhängigkeit: er hilft dir weder bei der Aussaat (39, 9—10), noch bei der Ernte (39 11—12).

3. Gott offenbart sich endlich in der Schnelligkeit der Thiere (die 3 letzten Strophen). Der Strauß (2. Wechselstrophe) ist bei all seinen Untugenden doch ein Wunder von Geschwindigkeit (39, 13). Allerdings setzt er sein Gelege leichtfertig dem Verderben aus (39, 14—15); das kümmert ihn aber nicht ob seiner Dummheit (39, 16—17). Trotz alledem verdient er als flinker Läufer volles Lob (39, 18). — Ein tüchtiger Renner ist auch das edle Ross (3. Strophenpaar). Betrachte nur (3. Strophe) seine Rüstigkeit im Laufen oder Springen (39, 19—20) und seine Furchtlosigkeit in der Schlacht (39, 21—22). Ja, betrachte noch einmal (3. Gegenstrophe) seinen schnellen Lauf (39, 23—24b) und seinen Kampfesmuth (39, 24c—25).

IV. **Schlussbemerkungen.** 1. Der Gesang besteht aus lauter Zweizeilern, die sich zu 8 Strophen gruppieren. Alle Strophen sind Vierzeiler; nur die 2. Wechselstrophe ist durch eine Anfangs- und Schlusszeile zum Sechszeiler erweitert.

2. Die beiden Wechselstrophen zeigen Gottes Größe gerade an den unansehnlichen Geschöpfen: Gemsen und Strauß. In der ersten Wechselstrophe bildet die ganz der Fortpflanzung lebende, scheue Gemse den schärfsten Contrast einerseits zu der brutalen Gewalt der Raubthiere, andererseits zu dem Übermuth des Wildesels und dem Trotz des Büffels. — Um den Gedankengang der 2. Wechselstrophe zu verstehen, bedenke man, dass es sich um eine sogenannte Kreisstrophe

handelt, dass also V. 18 den Gedanken von V. 13 (der Strauß ist ein trefflicher Läufer) wiederholen muss.

3. Von poetischen Figuren kommen inbetracht die Anadiplosis V. 18 und 19: Stichw. סוס. Auch die Fragepartikeln befolgen gewisse Gesetzmäßigkeiten. Viele Strophen haben sie nur ganz am Anfang, die 2. Gegenstrophe hat sie zu Beginn aller Zeilen, die 2. Wechselstrophe entbehrt ihrer ganz usw. usw.

4. Wir bitten den Leser diesen Gesang und seine Structur aufmerksam zu prüfen: Er wird sich der Überzeugung nicht erwehren können, dass Zenners Theorie der Chorlieder ein volleres Verständnis vieler Erzeugnisse der hebräischen Poesie uns erschließt.

Valkenberg. J. Hontheim S. J.

Zur Frage über die traditio instrumentorum bei den Weihen in den orientalischen Riten. Im Jahre 1636 plante die Congregation der Propaganda eine neue und verbesserte Ausgabe des griechischen Euchologiums. Zur Vorbereitung derselben wurden vom 24. April 1636 bis März 1640 in 55 Sitzungen alle verdächtigen Punkte im Euchologium eingehend discutiert. F. A. Gasquet O. S. B., der die seltene Erlaubnis erhielt, das Archiv der Propaganda zu benutzen, macht in der American Quarterly Review 25 (Philadelphia 1900) 625—636 einige Mittheilungen aus diesen Verhandlungen, soweit sie die Giltigkeit der nach den Formeln des Euchologiums ertheilten hl. Weihen, bezw. die Nothwendigkeit der traditio instrumentorum betreffen. Die Commission sprach sich auf Grund der Argumente, welche auch heute noch vorgebracht werden, fast einstimmig für die Giltigkeit der griechischen Weihen aus. Über Eugens IV. Instructio ad Armenos mit der bekannten Schwierigkeit, die sie in unserer Frage erregt, lautete das Urtheil der Commission dahin, dass das Concil von Florenz in der genannten Instruction der Fortdauer der griechischen Weiheriten nicht entgegentrat, sondern sie voraussetzte und nur die vollständigere Form des Sacramentes, wie sie im Westen üblich war, den Armeniern überliefern wollte. Auch hätten die Päpste in späterer Zeit die griechischen, ohne Überreichung der Instrumente vollzogenen Weihen als giltig anerkannt. Ferner enthalte die Instruction keine Glaubensentscheidung (in praedicta instructione definitionem de fide non contineri), sie sei eine praktische Anweisung. Als Autoritäten für die Giltigkeit der Weihen durch bloße Handauflegung werden angeführt: Innocenz IV.

in seinem canonistischen Werk und in seiner Instruction an den Legaten für Cypern, Arcudius, Becanus, Peter von Tarantasia (Innocenz V.) und besonders der hl. Bonaventura.

Luxemburg. C. A. Kneller S. J.

Alexander VI. und der Prämonstratenserorden. Bezüglich der kirchlichen Thätigkeit Alexanders VI. hebt Pastor in seiner Geschichte der Päpste², III, 476—477 mit Recht hervor, dass auch dieser Papst den Orden seinen mächtigen Schutz geliehen und auf alle Weise die Existenz und Wirksamkeit derselben zu sichern und zu fördern gesucht hat. Zu den mit großem Fleiße gesammelten und aaO. mitgetheilten Belegen kann noch ein weiterer uns vielfach näherliegender Beweis hinzugefügt werden, ich meine die väterliche Sorgfalt, mit der sich der Papst des um die Seelsorge so hoch verdienten Prämonstratenserordens annahm.

Über die vielen Gnadenerweise, Privilegien und Vorrechte, welche Alexander VI. noch im letzten Jahre seines Pontificates dem Prämonstratenserorden verliehen, hat Julius II. im ersten Monate seiner Regierung die hochwichtige Constitution Rationi congruit erlassen. Wenngleich auch der neuen, in der Abtei Averbod im J. 1898 veranstalteten Ausgabe der ‚Statuta Ordinis Praemonstratensis' vorgedruckt (pp. XXII—XXXII), ist sie doch außerhalb des Ordens zu wenig bekannt, als dass es sich nicht lohnen sollte, Historiker und Canonisten auf dieselbe aufmerksam zu machen. Der Kürze halber beschränke ich mich aber darauf, nebst dem Hauptpassus über die eigentliche Gnadenertheilung, bloß die ἀρχιτελεία, den Anfang und den Schluss des päpstlichen Actenstückes hieher zu setzen.

Julius Episcopus servus servorum Dei, dilecto filio abbati Monasterii Praemonstratensis[1]), Laudunensis dioecesis, Salutem et apostolicam benedictionem. Rationi congruit et convenit honestati, ut ea quae de Romani Pontificis gratia processerunt, licet, ejus superveniente obitu, literae apostolicae desuper confectae non fuerint, suum consequantur effectum. Dudum siquidem .. pro parte tam tua, quam dilectorum filiorum Abbatum, Priorum, Praepositorum, Priorissarum et aliarum utriusque

[1]) Totius candidi ac canonici Ordinis Praemonstratensis Generali.

sexus personarum dicti Ordinis eidem Alexandro (PP. VI) praedecessori humiliter supplicato, ut animarum saluti personarum ejusdem Ordinis circa praemissa opportune providere de benignitate apostolica dignaretur, praefatus Alexander praedecessor, qui ad ea quae ad Ecclesiae decorem sacraeque religionis ac salutem animarum personarum sub illius suavi jugo degentium salubriter dirigendum tendere dignoscebantur, paterna sollicitudine prospiciens, his quae circa id provida ministrorum ejusdem religionis ordinatione emanaverant, libenter, quum ab eo petebatur, Apostolici adjiciebat muniminis firmitatem, et alia desuper decernebat et fieri mandabat, prout in Domino conspiciebat salubriter expedire, Te, ac omnes et singulas personas praedictas, a quibuscumque excommunicationis, suspensionis et interdicti, aliisque Ecclesiasticis sententiis, censuris et poenis, a jure vel ab homine quavis occasione vel causa latis, si quibus quomodolibet innodati eratis, ad effectum infrascriptorum duntaxat consequendum, absolvens et absolutos fore censens, hujusmodi supplicationibus inclinatus, sub Dato videlicet V. Idus Martii Pontificatus sui Anno undecimo[1]), voluit et concessit tibi dari in mandatis, quatenus Tu una cum omnibus et singulis Abbatibus et Praelatis dicti Ordinis simul pro Generali Capitulo ejusdem Ordinis celebrando pro tempore congregatis, et ipsum Capitulum Generale facientibus et repraesentantibus, adhibito consilio aliquorum Canonicorum ejusdem Ordinis, qui illius Statuta, consuetudines et observantias melius noscerent, quaecumque Ordinationes et Statuta eatenus per Abbates et Praelatos dicti Ordinis circa modum vivendi personarum utriusque sexus ipsius Ordinis facta et edita, dummodo sacris canonibus non obviarent, et pro salute animarum cognosceretis expedire, praefata auctoritate Apostolica approbaretis et confirmaretis, ac suppleretis omnes et singulos defectus, si qui forsan intervenerant in eisdem, decerneretisque illa perpetuo observari debere . . Illaque ab omnibus praedictis personis perpetuo, inviolabiliter observari mandetis, ac eas ad id per censuras ecclesiasticas, et alia juris remedia oportuna compellere, aliaque omnia et singula quae in praemissis et circa ea necessaria erunt seu quomodolibet oportuna, facere et exsequi, juxta

---

[1]) D. h. 11. März 1503. — Das 11. Pontificatsjahr hatte am 26. August 1502 begonnen — Alexander † 18. August 1503.

voluntatem et concessionem Alexandri Praedecessoris hujusmodi, auctoritate nostra curetis. Non obstantibus omnibus supradictis. Datum Romae, apud Sanctum Petrum, Anno Incarnationis Dominicae Millesimo Quingentesimo-tertio, sexto Kal. Decembris Pontificatus nostri anno primo[1]).

N. Nilles S. J.

In dem sehr alten Apokryphon ‚die Himmelfahrt des Isaias' findet sich eine Stelle (cap. 4, 2) über die Herabkunft Berials zur Zeit der ‚Vollendung der Welt', welche nach der äthiopischen Übersetzung des Buches so lautet: et postquam consummatum est, descendet Berial princeps magnus, rex huius mundi, cui dominatur ex quo exstat, et descendet e firmamento suo in specie hominis. regis iniquitatis, matricidae. Hic est rex huius mundi, et plantam, quam plantaverunt duodecim apostoli Dilecti persequetur: e duodecim in manum eius tradetur. Hic angelus Berial in specie istius regis veniet etc. Der griechische Originaltext zu dieser Stelle ist nun auf einem Papyrus wiedergefunden und von Grenfell und Hunt (The Amherst Papyri. Part. I: The ascension of Isaiah and other theological fragments. London 1900) veröffentlicht worden. Die Stelle über die 12 Apostel lautet daselbst: ὅστις αὐτὸς ὁ βασιλεὺς οὗτος τὴν φυτείαν, ἣν φυτεύσουσιν οἱ δώδεκα ἀπόστολοι τοῦ ἀγαπητοῦ διώξει, καὶ τῶν δώδεκα [...] ταῖς χερσὶν αὐτοῦ παραδοθήσεται. Harnack bemerkt dazu in den Sitzungs-Berichten der Berliner Akademie (1. November 1900 S. 985): ‚Der Satz „e duodecim in manum eius tradetur“ war unverständlich und es blieb eine bloße Muthmaßung, dass das Martyrium des Petrus gemeint sei: nun aber läſst sich an dem Singular (παραδοθήσεται) nicht mehr zweifeln; dann aber ist es so gut wie gewiss — ein Kobold von Zufall hat die drei wichtigen Buchstaben nach δώδεκα getilgt — dass als Subject zu dem Verbum εἷς zu ergänzen ist, und dass wirklich das Martyrium des Petrus hier gestanden hat. Das ist immerhin ein unverächtliches Zeugnis für den Tod des Petrus in Rom unter Nero; wie hoch es zu werten ist, hängt aber von der Entscheidung der Frage ab, wann unsere Apokalypse verfasst ist'. Dillmann versetzt das betreffende Stück der Ascensio ins zweite, Harnack in die erste Hälfte des dritten Jahrhunderts.

Luxemburg. C. A. Kneller S. J.

---

[1]) D. h. 26. Novemb. 1503.

Neuere biblische Literatur. 1. Zur allgemeinen biblischen Einleitung brachte das letzte Jahr außer einer vierten Auflage von R. Cornely's bewährtem Compendium (Paris, Lethielleux) eine neue englische Arbeit des Sulpizianers Fr. E. Gigot (General Introduction to the Study of the H. Scriptures. New York, Benziger. 8. 606 S.). Es ist der erste Theil einer dreibändigen vollständigen Einleitung; er behandelt die einschlägigen Fragen ziemlich ausführlich, obwohl nicht immer gleichmäßig befriedigend.

2. Während die alttestamentliche Einleitung eine besondere neue Bearbeitung nicht gefunden hat, vielleicht abgesehen von dem uns nicht zu Gesicht gekommenen Werke Lymann Abbot's (The Life and Literature of the Ancient Hebrews. Boston, Houghton 1901. 8. XIII, 408 S.), wurde das Neue Testament allseits um so reichlicher bedacht. Prof. Johannes Belser in Tübingen veröffentlichte eine große ‚Einleitung in das N. T.‘ (Freiburg, Herder 1901. 8. VIII, 852 S. M. 12.—), zu deren Herausgabe ihn ‚die Überzeugung veranlasste, dass den bisherigen Einleitungswerken trotz ihrer relativen Vorzüge doch etwas fehlt, was wir gerade in unseren Verhältnissen nicht entbehren können‘ (S. III). Dieses ‚Etwas‘ herauszufinden, wird dem aufmerksamen Leser überlassen. Wir hoffen in einer ausführlicheren Besprechung darauf zurückzukommen, nachdem ein aufmerksames Lesen der 852 inhaltsschweren Seiten möglich geworden. Im allgemeinen wird der erste Eindruck, den die sorgfältigen und gediegenen Erörterungen des Verfassers machen, gewiss überall ein recht günstiger sein, und er kann auch durch das äußere Missverhältnis der beiden Haupttheile (I. Die Entstehung der einzelnen neutestamentlichen Schriften S. 24—721. II. Der neutestamentliche Kanon S. 722—759, dazu ein Anhang über die Apokryphen S. 760—839) nicht beeinträchtigt werden.

3. Mit den Hauptfragen der neutestamentlichen Einleitung beschäftigt sich auch Gustave Desjardins in seiner Schrift ‚Authenticité et Date des Livres du Nouveau Testament‘ (Paris, Lethielleux [1900]. 8. 219 S. Fr. 4.—). Der Verf. nennt sein Buch ‚Étude critique de l'histoire des origines du christianisme de M. Renan‘. Dass Renans Schriften heute noch eine eigene Widerlegung verdienen, wird vielleicht nicht jedem einleuchten, da selbst die kritische Wissenschaft über seine schillernden Romane größtentheils zur Tagesordnung übergegangen ist, und kaum ab und zu noch eine ‚ehrenvolle Erwähnung‘ für sie erübrigt. Dem vom Verf. ins Auge gefassten Zwecke wird die kritische Untersuchung im allgemeinen aber

wohl entsprechen, wenn man auch namentlich hinsichtlich der Evangelien zu etwas höheren Anforderungen berechtigt wäre. Auch ist es nicht zu billigen, dass D. den Gegnern gegenüber zur Anerkennung von historischen Irrthümern beim hl. Lukas und Paulus (S. 88 und 113) bereit zu sein scheint.

4. Von nicht-katholischer Seite sind zunächst zwei der wichtigsten neutestamentlichen Einleitungswerke in neuer Auflage erschienen: dasjenige von Prof. Theodor Zahn in Erlangen, der im allgemeinen als Hauptvertreter der conservativen, orthodoxen Richtung bei den deutschen Protestanten gelten kann, und der in seinem zweibändigen Werke einen großen Schatz von Gelehrsamkeit niedergelegt hat (Leipzig, Deichert 1900. 8. IV, 492 und IV, 659. S.); ferner das Buch des Marburger Professors Adolf Jülicher (im Grundriss der theol. Wissenschaften, VII. Abtheilung. Tübingen und Leipzig, Mohr 1901. 8. XVI, 504 S.), der im Gegensatz zu Zahn mehr Vorliebe für die radicale Richtung zeigt und weniger durch solide Gelehrsamkeit, als durch kühne Behauptungen und subjective Urtheile sich auszeichnet. Selbstverständlich existiert die katholische Literatur für Jülicher so gut wie gar nicht, und auch bei Zahn wären da manche Lücken auszufüllen.

5. Auf kritischem Standpunkt steht auch das amerikanische Handbuch von Benjamin Wisner Bacon, An Introduction to the New Testament (in New Testament Handbooks, edited by Shailer *Mathews*. New York, Macmillan 1901. 12. XV, 285 S.); beim vierten Evangelium braucht B. beispielsweise außer dem Apostel Johannes auch noch den berühmten Presbyter und einen unbekannten Editor als Verfasser. — Eine andere, ebenso kritische, englische Einleitung ist ein Werk von ganz eigener Art: James Moffat bietet in seinem ‚The historical New Testament‘ (Edinburgh, Clark 1901. 8. XXVII, 726 S.) die einzelnen Theile des Neuen Testamentes in ihrer historischen Entwickelung, indem er den Text der verschiedenen Bücher nach ihrer Abfassungszeit auf einander folgen läßt und in ausführlichen Erläuterungen, historischen Tafeln und kritischen Noten die zugehörigen Fragen behandelt. Die erste Stelle erhält nach seiner Schätzung der erste Brief an die Thessalonicher, während der zweite Petrusbrief die Reihe beschließt.

6. Ganz eigener Art und noch etwas mehr als kritisch ist auch ein zur neutestamentlichen Einleitung gehöriges Handbüchlein des Leidener Hoogleeraar's W. C. van Manen, ‚Handleiding voor de oudchristelijke Letterkunde‘ (Leiden, van Nifterik 1900. 8. VIII,

126 S.). Das Büchlein hat wenigstens das Verdienst, dass es auf wenigen Seiten die Ansichten der radicalsten ungläubigen Kritiker vorlegt, zu deren Führern v. M. in Holland gehört. Eigentlich kann man es allerdings gar nicht einmal inconsequent nennen, wenn einfach für alle Bücher des Neuen Testamentes ohne jede Ausnahme der Authenticität geleugnet und eine späte Abfassungszeit zwischen 120—150 n. Chr. gefordert wird: denn bei einigem guten Willen läſst sich mit gleich guten ‚kritischen‘ Gründen beides für alle Schriften gleichmäßig ‚beweisen‘. Unser Autor, Mitherausgeber der Leidener ‚Theologisch Tijdschrift‘, zeigt diese Art von Consequenz, indem er als ältesten Theil des Neuen Testamentes den Römerbrief ‚hoogstwaarschijnlijk‘ nicht nach 125, vielleicht ‚ongeveer 120‘, (S. 38) und das erste Evangelium in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, doch nicht nach 140 (S. 9) ansetzt und alles übrige zwischen 125 und 150 unterbringt. Anderswo sind allerdings die Herren Kritiker auch über derartige veraltete Meinungen längst zur Tagesordnung übergegangen.

7. Von einzelnen einleitenden Fragen wurde insbesondere die Geschichte des Canons wiederholt neu behandelt. Der gelehrte Orientalist J. Guidi veröffentlichte eine Abhandlung über den biblischen Canon in der koptischen Kirche (Il canone biblico nella chiesa copta, in der Revue biblique X. 1901, 161—74), während Professor Alexander Dombrovski über die Lehren der russischen Kirche hinsichtlich des alttestamentlichen Canons berichtet (ebd. S. 267—77). In anregender Weise gab Prof. Alois Schäfer einen Überblick ‚über den gegenwärtigen Stand der Geschichte der Bücher des Neuen Testamentes‘ (Die Kultur II. 1901, 45—61). Die kritischen Meinungen fasst Karl Budde's Schrift ‚Der Kanon des Alten Testamentes‘ (Gießen, Ricker 1900. 8. VIII, 80 S.) kurz zusammen, und in Holland entwirft der Groninger Professor G. Wildeboer schon zum drittenmale ein gleich kritisches Bild von dem Ursprung desselben Canons (Het ontstaan van den Kanon des Ouden Verbonds. Derde vermeerderde druk. Groningen, Wolters 1900. 8. VIII, 174 S.), das auch in englischen, deutschen und französischen Farben ausgeführt wurde. Prof. J. P. van Kasteren in Maastricht hat sich schon des öfteren mit diesem seinem kritischen Landsmann über die Canon-Frage auseinandergesetzt und macht auch jetzt wieder etliche treffliche Bemerkungen zur dritten Auflage (Studiën, Deel LVI. 1901, 75—84). — Einen ‚Beitrag zur Untersuchung der Geschichte des alttestamentlichen Kanons‘ bietet die Abhandlung von Dr. B. Neteler (Münster, Theissing 1900. 8. 32 S.). —

Mit dem Canon der syrischen Kirche befaßte sich endlich noch der New-Yorker Julius A. Brewer in eingehender Weise (The History of the N. T. Canon in the Syrian Church, in The American Journal of Theology IV. 1900, 64—98. 345—63).

8. Auf dem Gebiet der biblischen Textkritik sind zunächst zwei hervorragende Leistungen zu nennen, die ‚Einleitung in das griechische Alte Testament' von Henry Barclay Swete (An Introduction to the Old Testament in Greek. Cambridge, University Press 1900. 8. XI, 592 S. 7 Shill. 6 d.) und die ‚Textkritik des Neuen Testamentes' von Caspar René Gregory (Erster Band. Leipzig, Hinrichs 1900. 8. VI, 478 S. M. 12.—). H. B. Swete, Professor in Cambridge, ist der rühmlichst bekannte Herausgeber des ‚The Old Testament in Greek', der handlichsten und genauesten Septuaginta-Ausgabe, wie sie dem heutigen Stande der kritischen Textforschungen für diese Übersetzung entspricht. Sein neues Buch bietet eine vortreffliche Ergänzung dieses wichtigen Werkes, indem es die Geschichte, den Inhalt, die textkritische Bedeutung der Septuaginta und andere Fragen über dieselbe eingehend behandelt. Die gründlichen und echt wissenschaftlichen Untersuchungen S.s geben überall den vollständigsten und zuverlässigsten Aufschluß auf diesem Gebiete und sind für jeden, der sich mit dem Alten Testamente näher zu beschäftigen hat, ein unentbehrliches Hilfsmittel. Nur in der Canon-Frage wird man dem Verf. nicht ganz zustimmen können, da er die Aufnahme der deuterocanonischen Schriften aus einer mehr zufälligen Vermengung derselben mit den canonischen Schriftrollen erklären möchte (S. 225 f.). Übrigens anerkennt er den allgemeinen Gebrauch dieser deuterocanonischen Bücher in den ältesten Christengemeinden, deren Canon sich nicht auf die hebräischen Bücher beschränkte (S. 224). Zuweilen vermißt man in den sorgfältigen Literaturangaben S.s den Hinweis auf das eine oder andere katholische Werk. — In einem sehr dankenswerten Anhang zu S.s Untersuchungen bietet H. St. J. Thackeray eine kritische Textausgabe des Aristeas-Briefes über die Entstehung der Septuaginta, mit ausführlicher Einleitung und kritischen Anmerkungen (S. 499—574). Derselbe Text wurde fast gleichzeitig auch von P. Wendland herausgegeben (Lipsiae 1900).

9. Die gleichen Vorzüge, wie Swete's Einleitung in das Studium der Septuaginta zeigt Gregory's Textkritik des Neuen Testamentes. Nach Tischendorf's Tode († 7. December 1874) veröffentlichte G. die lateinischen textkritischen Prolegomena zum Novum Testamentum Graece, editio

octava critica maior, in denen er auf 1426 Seiten die textkritischen Fragen eingehend und sorgfältig erörterte (Lipsiae, Hinrichs 1884 bis 1894). Sein neues Werk bietet eine deutsche Bearbeitung dieser Prolegomena, wobei aber der ganze Inhalt nicht bloß in eine neue Form gegossen, sondern auch in allen Theilen bedeutend ergänzt und erweitert wurde. Nach der doppelten Aufgabe des Textkritikers, nämlich geschichtlich die Zeugnisse für den Text aufzusuchen und kritisch den Wert dieser Zeugnisse abzuwägen, zerfällt das Werk in zwei Theile: Urkunden und Kritik. Die Urkunden werden in vier Classen geschieden: die Handschriften, die liturgischen Bücher, die Übersetzungen und die Zeugnisse kirchlicher Schriftsteller. Im vorliegenden ersten Bande kommen bloß die zwei ersten Abtheilungen zur Behandlung, indem nach einer kurzen, paläographischen Einleitung alle bekannten Großschrift- und Kleinschrift-Handschriften (Uncialen und Minuskeln) und liturgischen Texte angeführt und unter Hinweis auf die einschlägige Literatur besprochen werden. Dabei ist zB. die Zahl der Minuskeln für die Evangelien von 1273 der Prolegomena auf 1420, die der Lectionarien für die Evangelien von 936 auf 1072 gestiegen, abgesehen von manchen mit a, b usw. (1061 a—k) bezeichneten. Schon aus diesen kurzen Andeutungen läst sich die unermessliche Arbeit ahnen, die in einem solchen Buche steckt. Die Sorgfalt, Gewissenhaftigkeit und Umsicht, mit welcher diese Arbeit geleistet wurde, tritt so zu sagen auf jeder Seite hervor. Hinsichtlich mancher kritischen Schlussfolgerungen wird man allerdings abweichender Ansicht sein dürfen; doch zeigen sich diese in der Behandlung der ‚Urkunden' nur selten. — Bei der Literatur über die griechischen liturgischen Bücher (S. 327) und die Menologien (S. 365) wäre auch wohl ein Hinweis auf das treffliche Kalendarium manuale utriusque Ecclesiae von Nicolaus Nilles (Ed. 2., Oeniponte, Rauch 1896—1897) am Platze gewesen. Wir hoffen nach Erscheinen des zweiten Theiles auf das Werk zurückzukommen.

10. Von besonderem Werte für die Textkritik sind namentlich die alten Übersetzungen, unter welchen die syrische Peschittha einen ganz hervorragenden Platz einnimmt. Für diese Übersetzung ist die gründliche Untersuchung über ‚Barhebräus und seine Scholien zur heiligen Schrift' von Johann Göttsberger, Professor am Lyceum in Freising, von hohem Werte (Biblische Studien, V, 4. und 5. Heft. Freiburg, Herder 1900. 8. XI, 183 S. M. 4.40). Nach einem guten Überblick über Leben und Schriften des Johannes Gregorius Abulfarag Barhebräus († 30. Juli 1286) beschäftigt er sich eingehend mit dessen

Hauptwerk ‚Schatz‘ oder ‚Scheuer der Geheimnisse‘ genannt, in welchem kurze, zusammenhanglose Erläuterungen zu abgerissenen Schriftstellen aneinander gereiht werden. Dabei untersucht er namentlich die textkritische Bedeutung dieser Scholien für den Text der Peschittha, sowie der syrohexaplarischen und anderer Übersetzungen. Einen besonderen Theil dieser Untersuchung, nämlich über ‚die syro-armenischen und syro-koptischen Bibelcitate aus den Scholien des Barhebräus‘ veröffentlichte der Verf. in der ‚Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft‘ (XXI. 1901, 101—41). Überall zeigt er gründliche Kenntnis der Literatur und der orientalischen Sprachen, sowie ein sicheres Urtheil gepaart mit scharfem Blick und unermüdlicher Arbeitskraft. — In derselben Zeitschrift bietet E. Baumann eine Materialiensammlung über ‚die Verwendbarkeit der Peshita zum Buche Ijob für die Textkritik‘ (XIX. 1899, 15—95. 288—309. XX. 1900, 177—201. 264—307), während auch die Veröffentlichung der beiden gelehrten Schwestern A. S. Lewis und M. D. Gibson über Palestinian Syriac Texts from Palimpsest Fragments. Cambridge, University Press 1900. 4. XXIII, 111 S) für einige Theile des syrischen Bibeltextes neue Anhaltspunkte bringt. — Zu der alten chaldäischen Übersetzung des Pentateuch macht Emil Brederek lehrreiche ‚Bemerkungen über die Art der Übersetzung im Targum Onkelos‘ in den ‚Theol. Studien und Kritiken‘ (LXXIV. 1901, 351—77).

11. Von neuen Textausgaben ist zunächst die zweite Auflage von Fr. Brandscheid's Novum Testamentum Graece et Latine zu erwähnen, deren erster Theil ‚Evangelia‘ vorliegt (Friburgi, Herder 1901. 12. XXIV, 652 S. M. 2.40). Das Erscheinen des für Ostern 1901 angekündigten zweiten Theiles ‚Apostolicum‘ hat sich verzögert; wir hoffen nach der Veröffentlichung desselben auf die Ausgabe zurückzukommen. Jedenfalls wird jeder es mit Freuden begrüßen, dass diese zweite Auflage statt des großen Quartformates der ersten im handlichen Duodez erscheint. — Das von Eberhard Nestle besorgte griechische Neue Testament der privilegierten Württemberger Bibelanstalt (Stuttgart 1901. 12. XI, 657 S. M. 0.80) wurde schon in dritter Auflage veröffentlicht. Es ist zu bedauern, dass die Brandscheid'sche Ausgabe an äußerer Eleganz und Billigkeit mit dieser Nestle'schen nicht concurrieren kann. — Erwähnt sei noch die in Holland erschienene Ausgabe eines Novum Testamentum graece des Utrechter protestantischen Professors J. M. S. Baljon (Groningen, Wolters 1898. 8. XXIII, 731 S. — Vgl. darüber J. P. van Kasteren in Studiën, Deel LVI. 1901, 84—90). (Forts. folgt.)

Leopold Fonck S. J.

Kleinere Mittheilungen. Bei seinem Tode 1732 hinterließ der gelehrte Dominikaner Michael Le Quien sein groß angelegtes und noch immer unentbehrliches Werk *Oriens christianus,* ein Verzeichnis der orientalischen Bisthümer und Bischöfe, unvollendet. Eine Neubearbeitung des von dem großen Gelehrten in Angriff genommenen Stoffes nach neuem Plan wurde in letzter Zeit manchmal ins Auge gefasst. Die wissenschaftlich sehr rührigen Assumptionisten von Constantinopel kündigen nun in ihrer Zeitschrift Échos d'Orient (III, 1900, 326—333) an, dass sie für den griechisch redenden Orient die Neubearbeitung übernommen und bereits ziemlich weit gefördert haben. ‚Im Augenblick, wo diese Zeilen gedruckt werden (Juli 1900) zählen unsere Bischöfslisten nicht weniger als 13.000 Nummern. Darunter bezieht sich eine große Zahl ohne Zweifel auf dieselben Persönlichkeiten oder auf Prälaten, die Le Quien schon angegeben hatte. Aber abgesehen von den zum erstenmal richtiggestellten oder aufgefundenen Daten, liefern sie ungefähr 6000 völlig neue Namen.' Beispielsweise wusste für die Städte Ainos, Amasea, Adrianopel, Chalcedon Le Quien nur 11, 37, 32, 46 Bischöfe namhaft zu machen, während die Assumptionisten deren bisher 55, 77, 76, 103 kennen. Damit die immer noch vorhandenen Lücken möglichst gefüllt werden, erbitten die gelehrten Patres sich die Unterstützung aller, welche auf Münzen, Inschriften, Handschriften usw. den Namen eines griechischen Bischofs finden. Ihre Adresse ist: Rédaction des Échos d'Orient, Constantinople (poste française).

— In derselben Zeitschrift versucht F. Delmas die Quelle für die Lebensbeschreibung der hl. Maria von Ägypten in einer Erzählung des Cyrill von Scythopolis nachzuweisen. Allein die Einsiedlerin Maria, von welcher letzterer im Leben des hl. Euthymius redet, ist keine büßende Sünderin, ein Umstand, der die sonstige Ähnlichkeit der beiden Erzählungen in ihrer Beweiskraft bedeutend schwächt.

— Dass manche Stücke der occidentalischen Liturgie wörtlich sich auch in der griechischen Liturgie finden, zeigt im Anschluss an Dom Cagin O. S. B. ein Artikel von L. Petit in den Echos d'Orient, October 1900. Belehrend für denjenigen, der diese Übereinstimmung beurtheilen und erklären will, ist folgende Nebeneinanderstellung aus der Liturgie von Maria Reinigung:

Κατακόσμησον τὸν νυμφῶνά σου Σιών, καὶ ὑπόδεξαι τὸν βασιλέα Χριστόν:	Adorna thalamum tuum Sion et suscipe regem Christum:

ἄσπασαι τὴν Μαριάμ, τὴν ἐπουράνιον πύλην,	amplectere Mariam, quae est coelestis porta
αὕτη γὰρ θρόνος χερουβικὸς ἀνεδείχθη.	. . . .
αὕτη βαστάζει τὸν βασιλέα τῆς δόξης.	ipsa enim portat regem gloriae
Νεφέλη φωτὸς ὑπάρχει ἡ παρθένος,	*novi luminis:* subsistit virgo
φέρουσα ἐν σαρκὶ υἱὸν πρὸ ἑωσφόρου,	adducens *manibus* filium ante luciferum genitum:
ὃν λαβὼν Συμεὼν ἐν ἀγκάλαις αὐτοῦ	quem accipiens Simeon in ulnas suas
ἐκήρυξε λαοῖς, δεσπότην αὐτὸν εἶναι	praedicavit populis dominum eum esse.
ζωῆς καὶ τοῦ θανάτου	vitae et mortis
καὶ σωτῆρα τοῦ κόσμου	et salvatorem mundi.

Die Abweichungen der beiden Texte lassen sich, wie man sieht, nur in der Annahme erklären, dass das Griechische Original, das Lateinische Übersetzung ist.

— Ein Leben der hl. Melania der Jüngern haben die Analecta Bollandiana VIII, 1889, 16—63 veröffentlicht, vergl. Grisar, Geschichte Roms I, 48. Eine Lücke, welche der bisherige Text noch bot, ist jetzt durch eine Entdeckung von Card. Rampolla ausgefüllt, so dass die schöne Biographie jetzt vollständig vorliegt. Nach einer vorläufigen Notiz des Entdeckers in Nuovo bullettino di archeologia cristiana VI (Roma 1900) 1—16 bietet der neue Fund schöne Einzelheiten aus dem Leben Melanias.

— Bei Arbeiten auf dem Campo Verano, dem alten Cyriaka-Friedhof fand man im Juni 1900 eine Inschrift vom Jahre 405 mit einer Erwähnung des Grabes des hl. Laurentius: Flavius Euryalus vir honestus conparavit locum sibi se vivo ad mensam [=Altar] beati martyris Laurentii descendentibus in crypta parte dextera de fossore . . v. . . loci ipsius die III. kal. maias Flavio Stilicone secundo consule. Eine Erläuterung derselben bietet O. Marucchi Nuovo bull. l. c. pag. 127—141.

Eine andere, leider sehr stark verstümmelte Inschrift vom Cömeterium der hl. Generosa an der Via Portuensis versucht ebenda pag. 121—126 in geistreicher Weise Ch. Huelsen zu ergänzen. Sie handelt von dort begrabenen Martyrern, wahrscheinlich Simplicius und Faustinus.

— Die Grabkammern in dem Cömeterium des hl. Petrus und Marcellinus hatte Bosio, nachdem deren Gemälde abgezeichnet waren, wieder mit Erde zuwerfen lassen. Msgr. Wilpert ist es nun nach vielen Mühen gelungen diese Grabkammern wieder aufzufinden, und deren Gemälde einer neuen Vergleichung zu unterziehen. (Nuovo bull. l. c. 86—97). Es zeigte sich dabei von neuem die Unzuverlässigkeit der Zeichner, auf welche Bosio angewiesen war: sie entwarfen an Ort und Stelle nur eine flüchtige Skizze und führten dieselbe dann über der Erde nach ihrer Einbildung aus. So trifft es sich, dass die Gestalt eines sitzenden Christus, der neben sich die Sinnbilder für die eucharistischen Species hat, von einem der Zeichner in ein Opfer Abrahams verwandelt wurde, dass aus einem Balaam, der auf den Stern zeigt (Num. 24, 17) ein Moses wurde, der aus den Wolken von der Hand Gottes das Gesetz empfängt; ein Job zu einem Christus sich umgestaltete, der die Brote vermehrt 2c. Balaam erscheint hier zum erstenmal auf einem Katakombengemälde, ebenso wie der zwischen dem Korb mit Broden und den Weinamphoren sitzende Christus. Der Erlöser hat die eine Hand zum Lehren erhoben und in der andern eine Rolle, er ist also wohl in dem Augenblick aufgefasst, da er die Belehrung über die Eucharistie Joh. 6 ertheilt. Von den neu entdeckten Gemälden in demselben Cömeterium ist am wichtigsten eine Darstellung Christi, der über die Seelen richtet, während seine Beisitzer, die Heiligen (Apostel) Fürbitte einlegen, und das Bild eines einzelnen sitzenden bärtigen Mannes, in dem Msgr. Wilpert den hl. Petrus erkennt.

— Die Geschichte der seit dem 16. Jahrhundert völlig verschwundenen römischen Kirche des hl. Cäsarius auf dem Palatin zeichnet L. Duchesne (l. c. pag. 17—28). Ursprünglich war die Kirche wohl das Palastheiligthum der heidnischen Cäsaren; hier also hatte wahrscheinlich Alexander Severus neben Abraham, Orpheus u. a. auch dem Stifter des Christenthums ein Standbild gewidmet. In christlicher Zeit hatte man die Reliquien des hl. Martyrers Cäsarius von Terracina dorthin übertragen, die Kirche genoss die Auszeichnung, dass in ihr die Bildnisse, welche die byzantinischen Kaiser bei ihrer Thronbesteigung nach Rom sandten, aufbewahrt wurden. Am römischen Festtag des hl. Cäsarius (1. Nov.) fand alljährlich eine feierliche Procession nach dessen Kirche statt, das gregorianische Sacramentarium enthält die Gebete für dieselbe. Im Jahre 687 wurde in derselben Sergius zum Papst gewählt. Nachdem der byzantische Einfluss in Rom geschwunden, verliert die Kirche ihre Bedeutung. Der Name

palatium geht auf die Residenz der Päpste, den Lateran, über. St. Cäsarius ist im 9. und 10. Jahrhundert Kirche für ein Kloster griechischer Mönche, und bleibt es bis ins 14. Jahrhundert hinein. Im 12. und 13. Jahrhundert war der Palatin zur Festung umgestaltet, in welcher zur Zeit der städtischen Unruhen die Päpste öfter Schutz suchten. Auch eine Papstwahl, diejenige Eugens III., fand 1145 noch einmal in St. Cäsarius statt. Im 17. Jahrhundert ist jede Erinnerung an diese Kirche verloren. K.

In einer Besprechung des Werkes von H. Lucas (S. J.) ‚*Fra Girolamo Savonarola*‘ (London 1899), welche die Leipziger ‚Theologische Literaturzeitung‘ (1900 Nr. 19) veröffentlicht, bemerkt S. M. Deutsch: ‚Die Beurtheilung sucht sowohl Savonarola wie seinen Gegnern gerecht zu werden. Bei jenem wird Ernst und Reinheit seines sittlichen Strebens anerkannt; die Behauptung, dass er doch nur oberflächliche Wirkungen hervorgebracht habe, wird u. A. mit Berufung auf Personen, wie Picus von Mirandola, der ihm eine dauernde Wandelung seiner ganzen Lebensrichtung verdankte, zurückgewiesen, seine Anstrengungen, bei Hungersnoth und Seuche in Florenz thätige Hülfe zu gewähren, finden volle Würdigung. Dass der Verfasser aber Savonarola den Ungehorsam gegen die Kirchengewalt als Schuld anrechnet, darin vertritt er nur den correct katholischen Standpunkt und man wird ihm den katholischen Vertheidigern Savonarola's gegenüber Recht geben müssen. Was man von dieser Seite zu Savonarola's Entlastung beigebracht hat (der Papst sei nicht berechtigt gewesen, die toskanischen Klöster strenger Observanz wieder der Gemeinschaft der Conventualen unterzuordnen, die Wahl Alexander VI. habe wegen der dabei vorgekommenen Simonie als ungültig angesehen werden können — worüber doch jedenfalls nicht dem einzelnen Priester das Urtheil zustand), wird schwerlich als stichhaltig anzusehen sein; siehe dagegen die Bemerkungen des Verfassers S. 220 ff. 249 ff. Ja Lucas dürfte Savonarola noch zu milde behandeln, wenn er ihn nicht für schwer belastet ansehen will. Savonarola hat die formell jedenfalls zu Recht bestehende päpstliche Excommunication missachtet, und was er für dieses Verhalten zu seiner rechtlichen Deckung aus Paludanus und Gerson — übrigens wie Lucas richtig urtheilt, in ganz unzutreffender Weise — beibringt, das sind doch nicht die ihn wirklich bestimmenden Momente, vielmehr handelt er aus dem Gefühl, dass er der hl. Schrift und seinem Gewissen mehr folgen müsse, als der kirchlichen Auctorität, wenn er diesen

Grundsatz auch nicht zu der theoretischen Klarheit ausgebildet hat wie Wiklef und Hus und nachmals Luther. Dem gegenüber kann ihn weder seine sonst correcte Dogmatik noch diese und jene Äußerung der Unterwerfung unter das Urtheil der Kirche, wie sich dergleichen auch bei Luther bis zum Jahre 1520 finden, wirklich entlasten.'

— Im Jahrgange 1893 dieser Zeitschrift, Bd. XVII, S. 681, wird gesagt, Scotus lege den Seinsbegriff Gott und den Geschöpfen in univokem Sinne bei. Allerdings ist dies im Sentenzencommentar der Fall, jedoch in der Schrift ‚de rerum principio' qu. 1 art. 3 n. 15; qu. 19 art. 1 n. 4 et n. 7 sagt Scotus mit ausdrücklichen und klaren Worten, dass dieser Begriff von Gott und den Geschöpfen nur im analogen Sinne ausgesagt werden dürfe. Die genannte Schrift findet sich im 4. Band der Werke des Scotus (neue Pariser Ausgabe); S. 272 dieses Bandes wird im Scholion näher erklärt, wie die scheinbar disharmonierenden Stellen in Einklang gebracht werden können.

Berichtigung mehrerer Versehen auf S. 575.

2. Alinea

Z. 3 lies: סָךְ oder שָׂךְ		Z. 10 lies: קרים
„ 4 „ וְאָשִׁית		„ 11 „ קיר
„ 5 „ יִשָּׂבֵר		„ 17 „ 38, 30 a יתחמאו
„ 7 „ שׂבר		„ 20 „ לשבוי
„ 8 „ תְּבִיֵנ(וּ)		„ 21 „ יספר
ebd. „ תביאנו		

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

Abhandlungen.

Die Behandlung der sexuellen Sünden in der Moral.

Von **Josef Franz** S. J.

Eine Erörterung des vorstehenden Themas in einer theologischen Fachzeitschrift wird besonderer Rechtfertigung nicht bedürfen. Sind doch kaum die wüthenden Schmähungen verhallt, mit welchen der heil. Kirchenlehrer Alphons von Liguori und seine Moral überschüttet wurde. Wenn auch das katholische Volk allenthalben mit flammender Entrüstung sich erhoben und die unerhörten Anschuldigungen gegen seine Priester und seine Kirche zurückgewiesen hat, so war der Kampf doch ein so peinlicher, dass das Verlangen laut wurde, es möchte durch vorsichtigere Behandlung der Sünden gegen das sechste Gebot künftigen Anfeindungen nach Möglichkeit der Boden entzogen werden[1]). Es muss in der That verlangt werden, dass in diesem gefährlichen Gebiet über das absolut Erforderliche nicht hinausgegangen, dass in viel verbreiteten Lehr- und Handbüchern der Moral[2]) auf diese Verhältnisse nicht weiter eingegangen werde,

---

[1]) Vgl. Wissenschaftliche Beilage zur Germania 1901 n. 17 18. Litterarische Beilage der Köln. Volkszeitung 1901 n. 18 21.

[2]) Es handelt sich um jene Moraltheologen, welche ihre Bücher zum praktischen Gebrauche für Beichtväter bearbeiteten, vgl. Simar, Lehrbuch der Moraltheologie. Vorwort zur 2. Aufl.; es mag hier die Bemerkung am Platze sein, dass es für die vorliegende Frage außer Betracht bleibt, unter welchem Titel dieses Gebiet behandelt wird; ob ein Theil dem Kirchenrecht zugewiesen, ein anderer der Pastoral oder einer speciellen Unterweisung

als für die Praxis des Seelsorgers und Beichtvaters unerläfslich ist. Das Urtheil darüber wird freilich bei verschiedenen Menschen verschieden sein; was der eine für unumgänglich nothwendig erachtet, wird ein anderer glauben entbehren zu können. Es mögen auch manche Sünden in vielen Gegenden nicht vorkommen, während sie in andern sehr häufig sind. Darum stützt sich die Untersuchung nicht auf Autoritäten sondern einzig auf die Sache selbst: aus dem Wesen des Bußsacraments und aus den thatsächlichen Verhältnissen des Menschenlebens sollen die Grundsätze abgeleitet werden, welche der Moral hier die Wege weisen. Soweit, nicht mehr, aber auch nicht weniger, muſs der angehende Beichtvater die sexuellen Sünden kennen, als durch die Lehre und Praxis der Kirche für die Verwaltung seines Amtes gefordert wird.

Aus dem Wesen des Buſssacraments als dem von Gott eingesetzten Gerichtshofe für die Beurtheilung der begangenen Sünden folgt die Nothwendigkeit des Bekenntnisses jeder einzelnen schweren Sünde, deren der Pönitent sich schuldig weiß. Die classische Stelle für die kirchliche Lehre ist die bekannnte Definition des Concils von Trient[1]): ‚universa Ecclesia semper intellexit institutam esse a Domino integram peccatorum confessionem et omnibus post baptismum lapsis *iure divino* necessariam existere . . .' Die Begründung wird genommen aus dem Richteramte des Priesters und seiner Doppelgewalt, die Sünden zu erlassen oder zu behalten; ein gerechtes Urtheil und Auflegung der entsprechenden Buße sei unmöglich ‚incognita causa . . . si in genere dumtaxat et non potius in specie ac sigillatim sua ipsi (Christi fideles) peccata declarassent . . Colligitur praeterea, etiam eas circumstantias in confessione explicandas esse, quae speciem peccati mutant; quod sine illis peccata ipsa neque a poenitentibus integre exponantur nec iudi-

überlassen werde. Auch wird es wohl allgemein Brauch sein, daſs der nothwendige Unterricht über diese Dinge erst dann geboten wird, wenn die Candidaten des Priesterthums in der unmittelbaren Vorbereitung für die Ausübung ihres hl. Berufes sich befinden. Der Universitätsprofessor darf in seinen öffentlichen Vorlesungen nur soweit darauf eingehen, als durch seine allgemeinern Zwecke gefordert ist. Wenn im Folgenden Anforderungen an die Moral, die Moralisten gestellt werden, so will dies im angedeuteten Sinne verstanden werden.

[1]) Sess. XIV cap. 5.

cibus innotescant . . . Unde alienum a ratione est docere circumstantias has ab hominibus otiosis excogitatas fuisse . . . sed et impium est confessionem quae hac ratione fieri praecipitur, impossibilem dicere'. Der dazu gehörige can 7. verurtheilt die Behauptung, ad peccatorum in sacramento poenitentiae remissionem necessarium non esse iure divino confiteri omnia et singula peccata mortalia . . . etiam occulta et quae sunt contra duo ultima decalogi praecepta, et circumstantias quae peccati speciem mutant'.

Die Praxis der Kirche bezüglich der Integrität der Beicht, wie sie durch das Tridentinum zum Glaubenssatz erhoben wurde, ist im Wesentlichen zu allen Zeiten die gleiche gewesen[1]). Die canonischen Bußbücher, wenn auch nicht direct für Beichtväter verfasst, zeigen doch, dass man vom frühesten Mittelalter an eine specificierte Sündenangabe kannte und verlangte[2]); die alten Interrogatorien, welche wenigstens seit dem 13. Jahrhundert zum Gebrauche für Beichtväter zusammengestellt wurden, liefern denselben Beweis. Schon der hl. Raymund von Pennaforte († 1275) gibt ein ziemlich detailliertes Frageverfahren an[3]). Er eröffnet die lange Reihe der sogenannten Summisten, die während der folgenden Jahrhunderte eine erstaunliche Menge von Werken hervorgebracht haben; in Bezug auf die Behandlung des sechsten Gebotes sind alle einig, sie schrieben unter den Augen der Kirche, sie waren die Lehrer der Beichtväter. Die Grundlage für ihre Erörterungen bildete der hl. Thomas, der sehr ausführlich in 2 Quästionen mit zusammen 17 Artikeln die einzelnen Species dieser Sünde behandelt[4]). Dass die nachtridentinischen Moralisten dieselben Wege giengen, ist bekannt. Nur das soll noch bemerkt werden, dass die Kirche hie und da Sätze censuriert hat, welche an der bestehenden Praxis rütteln wollten[5]) und dass

[1]) Den erschöpfenden Traditionsbeweis s. bei Schanz, Sacramentenlehre 564 ff.

[2]) Schmitz, Bußbücher I u. II passim.

[3]) Summa de poen. III tit. 34 § 4 de confessione und An sint faciendae interrogationes.

[4]) II² qu. 153 s.

[5]) Propp. damn. (24 25) ab Alex. VII (1665): mollities, sodomia et bestialitas sunt peccata eiusdem speciei infimae; ideoque sufficit dicere in confessione se procurasse pollutionem. — Qui habuit co-

noch bis auf unsere Tage von Rom auf sehr specificierte **Anfragen** Antwort ertheilt wurde[1]).

Für den katholischen Theologen ergeben sich aus diesen **Thatsachen** wichtige Folgerungen: wir stehen hier vor einem **göttlichen** Gebote (iure divino, Trid.), das durch den Ausspruch **und die** Praxis der Kirche aufs deutlichste erklärt worden ist. **Dass** die Sünden, auch die gegen das sechste Gebot begangenen, nach **Art und** Zahl der Schlüsselgewalt der Kirche unterworfen werden **müssen**, ist eine Wahrheit, an der kein Fortschritt, keine Zeitströmung je **etwas** wird ändern können.

Es herrscht denn auch unter Katholiken über diesen **Punkt** keinerlei Meinungsverschiedenheit. Das ist aber auch der **Standpunkt**, von dem aus die Moralisten beurtheilt werden müssen; nicht Liebhaberei oder die Sucht nach spitzfindigen Quästionen hat sie dazu verleitet, diese Sünden ausführlich zu besprechen, sondern die **Überzeugung**, dass sie ihrer Aufgabe als Lehrer der Beichtväter **nicht** gerecht würden — zum Schaden der Seelen, wenn sie **nicht** so deutlich sich ausdrückten, dass der Beichtvater die Art und Schwere der einzelnen Sünde beurtheilen könne. Dass hier Missgriffe **möglich** sind und begangen wurden, und dass sie hier bedauerlicher **sind** als auf einem andern Gebiete, soll nicht in Abrede gestellt werden. Es ist offenbar, dass es von persönlichem Takt und pädagogischem Geschick und ein wenig auch von der Richtung der Zeit abhängig **ist**, in welcher Weise diese heikle Materie behandelt wird. Will man eine feste und sichere Grundlage für die Beurtheilung **gewinnen**, so muss auf die Sache selbst eingegangen werden.

Die Sünden sind dann alle gebeichtet, wenn sie secundum infimam speciem gebeichtet sind. Wenn die Pönitenten sich genau in terminis oder wenigstens in der Sache ausdrückten, so **wären** auch nach einem weniger sorgfältigen Studium die Schwierigkeiten für den Beichtvater nicht sehr groß. Wenn es aber häufig **genug** eine unabweisbare Pflicht des Priesters ist, sich die nothwendige cognitio causae durch Fragen zu verschaffen, so muss von ihm gefordert werden, dass er die einzelnen Species dieser Sünde genau kenne und von einander zu unterscheiden wisse.

---

pulam cum soluta, satisfacit confessionis praecepto dicens, commisi cum soluta grave peccatum contra castitatem, non explicando copulam. *Denzinger*, Ench. 995 s.; vgl. 1011.

[1]) ZB. Resp. S. Poen. 16. Juni 1880; 10. März 1886.

Wie bestimmt sich die Species oder Art eines Actes? Es ist ein allgemeines Axiom: **actus specificantur ab obiecto.** Das gilt vom guten wie vom bösen Acte. Ist der Wille auf ein gutes Object gerichtet, so kommt es auf dieses Object an, welcher Art von guten Handlungen meine That angehört, ob sie ein Act der Gottesliebe, der Nächstenliebe, der Selbstverleugnung genannt wird. Strebt der Wille nach einem schlechten Objecte, so bestimmt sich nach diesem die besondere Art des schlechten Actes.

Hier drängt sich gleich die Schwierigkeit auf, dass doch der Wille es ist, von welchem die Sünde abhängt. **Voluntas est qua peccatur,** sagt der hl. Augustin[1]). Es geschieht in der That keine Sünde, weder eine innere noch eine äußere ohne den Willen und von der größeren oder geringeren Betheiligung des Willens hängt im allgemeinen der Grad der Sündhaftigkeit ab. Das ist nichts anderes, als die Anwendung des allgemeinen Gesetzes, dass durch den Willen der Act zum **actus humanus** wird. Allein das ist nicht alles, was sich über Sünde und Sündhaftigkeit sagen lässt; ich weiß damit noch nichts über die bestimmte Art der Sünde, über die Richtung, nach welcher hin der Wille schlecht ist. Wenn sein Streben nach fremdem Gute geht, so wird seine Schlechtheit Diebstahl oder Raub genannt, missgönnt er dem Nächsten sein Glück, so ist der Neid die Art der Sünde, welche er begeht. Das will der Satz besagen: **Actus sumunt speciem ab obiecto.** Dieses ist so wahr, dass es nicht einmal in der Macht des Willens liegt, die Schlechtheit vom Objecte zu trennen; denn die Handlung kann in sich selbst betrachtet schon böse sein und diese Art der Schlechtheit geht auf den Willen über, sobald er den Act vollzieht[2]). Nach der andern Richtung vermag der Wille mehr; eine schlechte Absicht, welche er verfolgt, ist imstande, aus einer an sich indifferenten oder selbst guten Handlung eine schlechte zu machen. Der Grund liegt auf der Hand: die Willensfreiheit gibt dem Menschen die Möglichkeit, die Dinge gegen ihre Bestimmung zu gebrauchen, sie zu missbrauchen; durch Missbrauch wird aber eine sonst gute Sache schlecht. Wenn jedoch ein Act in sich betrachtet schon verkehrt ist, so liegt es nicht in meiner Macht, den Act zu thun und zugleich die Verkehrtheit zu unterlassen. Vielmehr geht ohne weiteres mit dem Acte seine specifische

---

[1]) Retr. I 9, 4. Migne 32, 596.
[2]) S. Thom. I^a qu. 20 art. 1. 2.

Verkehrtheit auf den Willen über, auch wenn er sie gar nicht intendiert, wenn er selbst das Gegentheil wünscht. Wer mit einer verheirateten Person sich versündigen will, begeht einen Ehebruch; er mag noch so sehr wollen, sie möchte nicht verheiratet sein; wenn er einwilligt, so ist seine Sünde specifisch verschieden von der simplex fornicatio, welche er allein intendierte, obwohl die äußere Handlung die gleiche ist; anders, wenn er die Person für ledig hielte. Daraus geht hervor, dass das Böse nicht formaliter intendiert zu sein braucht; es genügt, dass man eine That begeht, deren specifische Schlechtheit man genügend kennt. Und so ist auch klar, was der Satz will: voluntas est, qua peccatur, und was er nicht will.

Wenn daher der Priester die verschiedenen Species der Sünden gegen das sechste Gebot kennen lernen will, so muss er die Objecte[1]) kennen, auf welche der sündhafte Wille sich richten kann; er muss wissen, welches die Momente sind, die eine bestimmte Art dieser Sünde constituieren. Um dies feststellen zu können, ist es nothwendig, die Natur und das Wesen der einzelnen Acte zu erörtern. Aufgabe des Moralisten ist es, die sich ergebenden Momente zu classificieren, nach allgemeinen Grundsätzen zu suchen, nach denen man den einzelnen Fall beurtheilen kann. Wenn es auf diesem Gebiete gelingt, mit kurzen, knappen und so allgemein als möglich gehaltenen Sätzen die nöthige Klarheit zu schaffen, um so besser; und es sollte diese Kürze, unter der aber die Klarheit nicht leiden darf, als Ziel jedem vor Augen schweben, der über die Sünden der Unkeuschheit schreiben will.

Um einen Begriff davon zu geben, wie rasch dieses unheimliche Gebiet sich auswächst und wie vielerlei besondere Species sich hier ergeben, sollen nur im Vorübergehen die einzelnen Sünden genannt

---

[1]) Eine Erörterung der subjectiven Momente des Actes geht über den Rahmen dieser Arbeit hinaus. Dass durch vollständigen Mangel an Freiheit oder Einsicht die Handlung ihren sündhaften Charakter verliert, versteht sich von selbst und gilt von Sünden gegen das sechste Gebot so gut wie von allen andern. Ob durch Trübung der Erkenntnis das Wesen eines Actes geändert wird, so dass aus einer an sich schweren Sünde eine leichte wird und umgekehrt, ist in den meisten Fällen nicht so schwer zu beurtheilen; innerhalb der bestimmten Wesenheit und Art die verschiedenen zahllosen Grade zu definieren, ist für den Menschen eine Unmöglichkeit; darum ist die Lehre wohl begründet, dass die circumstantiae aggravantes nicht zu beichten seien.

werden. Das Allgemeinste, was in allen Sünden gegen das sechste Gebot, in und außer der Ehe, sich findet, das oberste genus, ist die Unordnung in der Befriedigung des Geschlechtstriebes. Will man erkennen, wann die Unordnung vorhanden und welcher Art sie ist, so ist zuerst zu untersuchen, wozu dieser Trieb dem Menschen gegeben ist. Daraus leitet sich dann die allgemeine Regel ab, dass das erlaubt und gut ist, was diesem Zwecke dient, unerlaubt aber und schlecht, was der von Gott gewollten Ordnung zuwider ist. Die Vernunft und die Offenbarung müssen zurathe gezogen werden; aus der Offenbarung wissen wir, dass die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes bloß in der rechtmäßigen Ehe geschehen darf. Durch diese Erkenntnis ist sofort eine Art Unordnung herausgestellt. Die äußere Handlung in sich betrachtet ist ganz dieselbe, ob sie in oder außer der Ehe geschieht; aber ihre moralische Wertung ist eine wesentlich verschiedene: in einem Falle ist sie gut, weil der göttlichen Ordnung entsprechend, im andern schlecht, weil Gottes Gebot zuwider. Dieser selbe Act heißt bald fornicatio, bald incestus, bald adulterium sacrilegium, raptus, stuprum. Damit sind ebensoviele specifisch unter einander verschiedene Sünden genannt; es ist offenbar etwas anderes, ob die That mit beiderseitiger Einwilligung oder mit Gewalt geschieht, ob innerhalb verbotener Verwandtschaftsgrade, ob an einem heiligen Orte; die Handlung nimmt einen specifisch verschiedenen Charakter an, wenn eine verheiratete oder gottgeweihte Person sie begeht. Das sind einige Umstände, welche die Art ändern (circumcumstantiae speciem mutantes) und man versteht, warum das Trid. verlangt, dass auch diese gebeichtet werden müssen.

Man könnte meinen, die Umstände als etwas der Handlung Äußerliches (‚circumstant') könnten an deren Charakter nichts ändern; allein das ist nur eine scheinbare Schwierigkeit. Die Handlung in concreto muss unter gewissen Umständen geschehen. Diese sind zwar nicht de essentia actionis, als ob die Handlung nur unter diesen Umständen möglich wäre, aber sie sind in ipsa actione, und müssen namhaft gemacht werden, wenn ich die Handlung erschöpfend und scharf definieren will[1]). Haben nun die Umstände etwas Besonderes, so geht dieses auf die Handlung über, gehört mit zum Willensobject. Es ist klar, dass die Sünde nicht bloß ratione luxuriae durch besondere Umstände den Charakter ändern kann,

[1]) S. Thom. I² qu. 18 a. 3 ad 1.

sondern auch **ratione alterius virtutis**, gegen welche verstoßen wird; **adulterium, stuprum, raptus** verletzen zugleich die Gerechtigkeit, **incestus** die Pietät; **sacrilegium** schließt eine Sünde gegen die Gottesverehrung ein. Es liegt in diesen Acten eine Unordnung besonderer Art, weil die sündhafte Gier so groß ist, dass sie auch vor Verletzung anderer Tugenden nicht zurückschreckt.

Das ist bloß der **actus externus consummatus in ordine naturae** und wenn es hier auf Vollständigkeit abgesehen wäre, so müssten noch mehrere andere Umstände hervorgehoben werden.

Der hl. Paulus spricht[1]) von Sünden ‚**contra naturam**'. Unter ‚**molles, masculorum concubitores**' versteht er die Sünden, welche von den Moralisten gewöhnlich **mollities, sodomia** genannt werden. Das sind eben deshalb besondere Arten von Sünden, weil es etwas anderes ist, das ganze Wesen einer Sache verkehren, als sie bloß missbrauchen. Hieher gehört auch die **bestialitas**. Der Moralist kann sich nicht damit begnügen, bloß die Namen genannt zu haben; er wird wenigstens mit einigen Worten die inneren Gründe für die specifische Bosheit der Sünden gegen die Natur behandeln müssen.

Noch ein anderer Grund zwingt ihn, genauer als ihm lieb ist, auf diese Sünden eingehen zu müssen; manche davon sind in einzelnen Diöcesen reserviert, mit kirchlichen Strafen bedroht. Um nicht in Gefahr zu kommen, ungerechte Lasten aufzulegen, muss der Beichtvater ganz genau wissen, welcher Act reserviert ist. Nach den Worten Jesu (Mt. 5, 28) ist die freiwillige Begierde nach einer fremden Frau Ehebruch. Wenn aber **adulterium** reserviert ist, so ist bloß der **actus externus consummatus in ordine naturae** dieser Strafe unterstellt.

Die Moral kann sich nicht von der Pflicht entbinden, die verschiedenen Arten der i n n e r e n Acte zu besprechen, der äußeren **actus non consummati**, der **luxuria in causa volita**. Wenn diese Dinge leider so häufig die Materie der Beichten bilden, so ist es für den Beichtvater unumgänglich nothwendig, über den sittlichen Charakter der einzelnen Verfehlungen sich klar zu sein.

Es ist, um nur an eines zu erinnern, ihm und infolge dessen auch den Pönitenten von allergrößtem Nutzen, wenn er weiß, welches inbezug auf **aspectus, tactus** usw. die Objecte sind, die gewöhnlich den Menschen in große oder geringe Gefahr stürzen. Damit will keine

---

[1]) Röm. 1, 24 f. vgl. 1 Kor. 6, 9 f.

Schablone gegeben sein, wie sich für jeden vernünftig denkenden Beichtvater von selbst versteht. Aber die Menschen sind sich in ihren Anlagen und Strebungen insofern alle ähnlich, als sie unter ähnlichen oder gleichen Umständen ähnlich handeln; aus dieser Erfahrung sind jene Regeln geschöpft; es wäre eine Ausnahme, wenn die Regel in einem einzelnen Falle nicht zuträfe. Für den unterrichteten Beichtvater bietet es gewöhnlich keine sehr große Schwierigkeit, zu erkennen, wo die subjectiven Dispositionen bestimmend d. h. anders bestimmend eingewirkt haben. Wenn aber jemand die schwierigeren Fragen auf diesem Gebiete nicht gründlich durchdacht hätte, so wäre es Zufall, soweit es auf ihn ankommt, wenn er nicht in den allermeisten Fällen bedauerliche Missgriffe begienge. Vielfältige oft sehr betrübende Erfahrung liefert den Beweis, dass ein heller Kopf allein nicht ausreicht. Folgende Worte des Wiener Provincialconcils (1858) sind nicht aus der Luft gegriffen: **Ratio et usus ad conscientae casus probe diiudicandos multum valent; sed *in difficilioribus rebus saepe fallunt confessarios*, qui in eis nimium confidunt**[1]). Der Erfahrung und dem Scharfsinn bleibt noch ein weites Feld. Man findet sich in einem unbekannten Lande leichter zurecht, wenn man eine zuverlässige Karte genau studiert hat. An den Sünden gegen die Keuschheit krankt die Menschheit, beinahe seit sie existiert. Noch niemand hat behauptet, dass man heutzutage sich in diesem Stück gebessert habe. Darum kann nicht so ohne weiteres gesagt werden, die Ausführlichkeit, mit der der hl. Alphons und andere dieses Capitel behandeln, sei veraltet. Wer möchte es nicht wünschen, dass die Sünden aus der Welt geschafft wären, von denen jene zu sprechen sich genöthigt sehen! Allein zu den alten ergeben sich auch hier neue Probleme, welche Anforderungen an den Moralisten stellen. So hat Prof. Koch durch seine treffliche Abhandlung über sexuelle Perversität[2]) nicht nur der Wissenschaft im allgemeinen, sondern auch den Beichtvätern dankenswerte Dienste geleistet.

Es erübrigt noch, einen Punkt zu besprechen und zwar den wichtigsten, der es dem Moralisten unmöglich macht, über diese Dinge

---

[1]) *Müller*, Theol. mor.[5] I 26. ‚Das Bischen Theorie und Menschenverstand richten's nicht aus', schrieb Göthe an Kestner, als dieser ihm zusprach, eine Stellung als Jurist anzunehmen. Göthe, obgleich er sich Dr. uris nennen ließ, hatte bekanntlich keine eingehenden Rechtsstudien gemacht.

[2]) Tübinger Quartalschrift 1898 S. 433 ff.

mit kurzen und allgemeinen Worten und Andeutungen hinwegzugehen. Das ist die Unterscheidung von Todsünden und lässlichen Sünden. Dieses ist schon angedeutet worden, als davon die Rede war, welche Objecte größere oder geringere Gefahr mit sich bringen. Es ist wahr, dass es Fälle gibt, vielleicht viele, in denen auch der erfahrene Beichtvater nicht zu voller Klarheit kommen kann, ob die begangene Sünde eine schwere oder eine leichte ist. Daraus darf jedoch nicht die allgemeine Folgerung gezogen werden, dass es verlorene Zeit und Mühe sei, sich in der Theorie einlässlich damit zu befassen. Sind wir Priester denn nicht verpflichtet, in Predigt und Katechese das christliche Volk zu belehren, was Sünde, was schwere Sünde sei? Es ist ferner Glaubenslehre der Kirche, dass die schweren Sünden alle gebeichtet werden müssen; nicht minder ist es Glaubenslehre, dass die lässlichen Sünden nicht nothwendig zu beichten sind[1]), dass also kein Priester das Recht hat, dieses Bekenntnis zu verlangen, das andere zu erlassen. Darum muss es Normen geben und zwar bestimmte, nach denen die Qualität der Sünde mit Sicherheit beurtheilt wird. Das Wort des hl. Augustin: ‚quae sint levia, quae gravia peccata, non humano sed divino pensanda sunt iudicio‘[2]) kann natürlich nicht als Beweis dafür gelten, dass es dem Menschen sehr schwer, wo nicht unmöglich sei, zwischen schweren und leichten Sünden zu unterscheiden. Selbst ohne den Zusammenhang nachzusehen, erkennt man leicht, dass der hl. Kirchenlehrer davon redet, wie das irdische, menschliche Urtheil über die Qualität der Sünde nicht ausschlaggebend sein könne, besonders dann nicht, wenn es mit der göttlichen Offenbarung in Widerspruch steht. Aus den von Augustin angeführten Beispielen geht zur Evidenz hervor, dass er diesen und keinen andern Gedanken aussprechen wollte.

Der Unterschied zwischen Todsünde und läßlicher Sünde muss seine Anwendung auch auf dieses Gebiet finden; es sei noch einmal hervorgehoben, dass dadurch die subjectiven Einflüsse nicht außer Kraft gesetzt werden. Wenn die Moralisten sagen, diese Handlung ist schwere, jene ist leichte Sünde, so wollen sie damit nicht mehr und nicht weniger sagen, als dass ein Mensch mit normalem Gewissen sich durch diese That schwer oder leicht versündige. Wenn es nun einmal eine Grenzlinie zwischen schweren und leichten Sünden gibt und wenn

---

[1]) Trid. Sess. XIV cap. 5.

[2]) Ench. c. 78. Migne 40, 269.

es für die Verwaltung des Bußsacramentes von unberechenbarer Wichtigkeit ist, sie so genau als möglich zu kennen, so muss der Moralist den Versuch wagen, diese Linie zu bestimmen, selbst auf die Gefahr hin, dass ihm sein Bemühen mit wohlfeilen Witzen über Haarspalterei und mit ungerechten Anklagen über laxe Lehren gelohnt wird. Dass sich hier viele Meinungsverschiedenheiten bei den einzelnen Autoren ergeben, ist eben ein Beweis dafür, dass die Fragen sich nicht gar so einfach lösen. Als gewissenhafter Richter ist der Beichtvater genöthigt, die vorgebrachten Argumente zu prüfen, um sich für eine Ansicht in so schwer wiegenden Fragen entscheiden zu können. Wer hätte nicht schon oft die Erfahrung gemacht, dass das, was beim ersten Anblick klar zu sein schien, sich bei reiflichem Nachdenken als sehr heikel herausstellte?

Wenn es noch verhältnismäßig leicht ist, ohne viele Detailuntersuchungen die Sünden der Unverheirateten zu beurtheilen, so bieten dagegen die Verfehlungen im Ehestande nicht geringe Schwierigkeit, wenn man bloß allgemeine Principien weiß. Die allgemeine Lehre, dass es inbezug auf luxuria directe volita keine parvitas materiae gibt, hilft eben nur dann, wenn es sich um diesen Fall handelt; und wann ist dieser Fall gegeben, wann nicht? Die Principien für den usus matrimonii werden von Lehmkuhl[1]) folgendermaßen formuliert: 1) Licet absolute, quidquid pro fine matrimonii essentiali utile est. 2) Graviter est illicitum, quod contra finem matrimonii essentialem est s. quod tendit ad illum frustrandum. 3) Saltem non graviter illicitum est, quod cum contra finem primarium non sit, versatur praeter finem. Um aber diese Regeln in der Praxis anwenden zu können, muss man sie studieren, muss auf viele Einzelheiten eingehen und wissen, welche Acte, innere und äußere, mit dem Zwecke der Ehe in Widerspruch stehen. Es scheint mir durchaus nicht nothwendig, zu diesem Ende alle möglichen und unmöglichen Fälle zu erörtern und ohne allen Zweifel sind manche Moralisten hierin weiter gegangen als absolut erforderlich ist. Allein der erste und oberste Zweck des Moralisten muss es bei Besprechung dieser Sünden sein, wie schon öfter hervorgehoben worden, brauchbare Beichtväter zu bilden; auch jene Gelehrten, welche einer weniger umfassenden Behandlung dieser Materie das Wort reden, stellen doch als unbedingt zu erfüllende Forderung auf, dass der

---

[1]) Theol. mor. II n. 833.

Beichtvater „nur nicht nach der Seite des Rigorismus einseitig sei und nicht Verpflichtungen auferlege, zu denen er nicht berechtigt ist"[1]. Der Fall, den Linsenmann supponiert, ist denkbar; es wird vorkommen, dass ein gewissenhafter und erfahrener Beichtvater hie und da nicht zu voller Klarheit kommen kann, ob etwas, worüber Eheleute ihn fragen, sündhaft ist oder nicht und es ist gewiss, dass er dann keine Verpflichtung auflegen darf; manchmal wird er, auch wenn er selbst klar sieht, die bona fides nicht stören dürfen. Viel häufiger aber sind die andern Fälle, in denen der unterrichtete Priester die Qualität der Handlung wohl beurtheilen kann, während der weniger unterrichtete dazu nicht imstande ist. Dass dies aber durchaus nicht gleichgiltig ist, zeigt ein Blick auf die concreten Verhältnisse. Den Eheleuten sagt ihr Gewissen, dass ihnen nicht alles erlaubt sein könne, wozu die Versuchung etwa reizen mag. Deshalb beichten sie manches und fragen über noch viel mehr. Sie haben ein Recht darauf, in Gewissensfragen vom Beichtvater Rath und Leitung zu verlangen. Der weniger unterrichtete Priester neigt naturgemäß, wenn er gewissenhaft ist, zur Strenge und im einzelnen Falle werden seine Entscheidungen viel zu streng und hart sein. Welch' heillose Folgen sich daraus ergeben, sieht man sofort ein: er bezeichnet Dinge als schwere Sünden, welche für Eheleute nach vielleicht allgemeiner Ansicht der Moraltheologen gewiss keine schweren Sünden sind; vielleicht wird er sich genöthigt sehen, die Absolution zu verweigern, da man seinen eindringlichen Mahnungen nicht nachkommen will oder nicht kann; denn er weiß nicht, wie schwer die Last ist, die er aufbürdet. Die Folge davon ist, dass falsche Gewissen gebildet, die Seelen in tausend Ängsten gestürzt und von der Beicht abgehalten werden und statt die Sünden zu mindern, werden sie ins Ungemessene vermehrt. Jeder gewissenhafte Priester bringt eine hohe, ideale Anschauung vom Ehestande aus dem Seminar in die Praxis mit und er weiß, dass er verpflichtet ist, die ihm anvertrauten Seelen dazu zu führen, dem christlichen Ideale nachzustreben. Aber er muss auch die Kehrseite kennen, muss wissen, wie weit oft das gewöhnliche Christenleben vom Ideal entfernt bleibt, wie vielfältige Versuchungen, Gefahren und Lasten die Eheleute drücken und wie groß in diesem Stücke die menschliche Schwachheit und Armseligkeit ist; er muss sich besonders darüber klar sein, was erlaubt, was unerlaubt, was sub gravi oder sub

---

[1]) Linsenmann, Lehrbuch der Moraltheologie S. 631.

levi zu verbieten ist. Ich weiß wohl, dass man dies missdeuten kann und man hat es oft genug gethan; man hat ernsten Theologen vorgeworfen, sie drückten das Ideal der Vollkommenheit herab, und suchten die Sittlichkeit darin, die Menschen zu belehren, wie sie sich eben noch an der schweren Sünde vorbeidrücken könnten. Gegen solche Insinuationen wehre ich mich hier nicht. Es handelt sich nicht darum, welche Ermahnungen zu geben, welche Mittel der Besserung anzurathen, sondern wie die begangenen Sünden zu beurtheilen seien und was auf die Frage erwidert werden solle: ist diese bestimmte Handlung, die ich aus diesem oder jenem Grunde thue, eine Sünde, ist sie eine schwere Sünde?

Es scheint mir der Beweis geliefert zu sein, dass der Beichtvater seine heiligsten Pflichten nicht erfüllen kann, dass er die Pönitenten und sich selbst den schwersten Gefahren aussetzt, wenn er es wagen sollte, ohne eingehenderes Studium der Sünden gegen das 6. Gebot einen einigermaßen besuchten Beichtstuhl zu verwalten. Daraus ergibt sich aber die Nothwendigkeit, dass der Lehrer des Priesters sich in seinen Büchern eingehend und klar damit beschäftigt. Man hat gesagt, es wachse kein Mensch so weltfern auf, dass er nicht mit den Jahren wie von selber über die nothwendigsten Dinge aufgeklärt werde[1]) und die Lebenserfahrung werde den nöthigen Unterricht schon besorgen. Damit wird zugegeben, dass der Priester die gewöhnlich vorkommenden Sünden doch kennen solle; nur in seinem Moralbuche darf er nichts darüber finden. Ich gebe es nicht zu, dass jeder junge Theologe so viel Erfahrung hinter sich hat, dass ihm inbezug auf diese Sünden nichts Neues mehr gesagt werden könnte. Wenn es aber so wäre, könnte es ihm denn schaden, wenn er in der heiligsten Absicht die Dinge überdenkt, zu deren Kenntnis er unter andern Umständen schon gekommen ist?

Die meisten der erhobenen Vorwürfe ruhen auf der Voraussetzung, der Beichtvater werde von den Moralisten angeleitet, alles, was er in seinen Büchern auf diesen Punkt Bezügliches findet, mit den Pönitenten bei passender und unpassender Gelegenheit durchzusprechen und ‚durch die geforderte Aussprache über alle Einzelheiten‘[2]) dem Schamgefühl einen empfindlichen Stoß zu versetzen. Von wem wird die Aussprache über alle Einzelheiten gefordert? Die Angabe

---

[1]) Germania aaO. n. 18 S. 142.

[2]) Germania aaO.

jener Umstände, welche die Species ändern, verlangt Gott und man gebe den Moralisten an, der mehr verlangt. Wer nur oberflächlich diese Materie in einem größeren Moralbuche durchgelesen hat, dem können die ernsten Mahnungen nicht entgangen sein, die gelegentlich eingeflochten werden, dass der Beichtvater die Fragen, die er stellen muss, sich wohl überlege, kurz und vorsichtig sich ausdrücke und dass er unter Umständen mit der formellen Integrität des Bekenntnisses zufrieden sein könne oder müsse. Die Moralisten wissen also wohl, wie gefährlich das Fragen in diesem Stücke ist. Wenn daher ein Beichtvater Taktlosigkeiten begeht, so hat er das nicht von den Moralisten gelernt. In den meisten Fällen ist es eben die Unkenntnis der Moral, welche zu verkehrten Fragen verleitet; denn die Gefahr einer verfehlten Fragestellung ist doch dadurch nicht ferner gerückt, dass der Fragende von der Sache wenig versteht; wenn man nicht sagen darf, der Beichtvater habe überhaupt nichts zu fragen und wenn es auf diesem heiklen Gebiete schwer ist, richtig zu fragen und sehr gefährlich, verkehrt zu fragen, so ist doch derjenige dazu besser befähigt, der von den Dingen genauere Kenntnis hat. Und damit springen auch die Vortheile in die Augen, die ein gründlicher Unterricht über diese Sünden bietet: *Der unterrichtete Beichtvater fragt weniger, fragt zarter, unterrichtet sicherer, mahnt fruchtreicher, ist milder im Urtheil und im Auflegen von Lasten* und erleichtert damit das Beichten und Beichthören. Er fragt weniger, denn es genügen ihm oft Andeutungen; er fragt zarter, denn er weiß, welche Umstände es sind, die die Species ändern und diese sind meist leicht auszusprechen; er unterrichtet sicherer und ist milder; denn er weiß zwischen schweren und leichten Sünden zu unterscheiden. Jeder Priester hat es schon erfahren, in wie viel Ängsten gewissenhafte Menschen gerathen können, Verheiratete und Unverheiratete, weil sie manche körperlichen Vorgänge nicht beurtheilen können; der unterrichtete Beichtvater weiß sie mit wenig Worten aufzuklären und zu beruhigen. Dass das Beichten bei einem solchen Priester leichter ist bedarf keines Beweises. Was für peinliche Situationen sind es nicht für beide Theile, wenn der Beichtvater Sünden hört, die er nicht recht zu deuten weiß, wenn er Fragen stellen sollte und weiß nicht wie, wenn ihm Fragen vorgelegt werden und er kennt keine Antwort! Nehmen wir den concreten Fall, der sich häufig genug ereignet: ein Pönitent erklärt dem Priester, es drücke ihn schon lange ein banger Zweifel und so schwer

es ihm falle, davon zu sprechen, sein Gewissen lasse ihm keine Ruhe mehr. Was würde es jetzt dem armen Menschen helfen, wenn der Priester antwortete, er wisse darüber nichts. Es handelt sich für die so geängstigte Seele jetzt wahrlich nicht darum, sich an der Unschuld und Unerfahrenheit eines Beichtvaters zu erbauen. Es hat vielleicht eine furchtbare Überwindung gekostet, bis die Frage über die Lippen kam und jetzt ist es doch umsonst gewesen oder das Elend wird durch eine falsche Entscheidung vergrößert!

Dass die Pönitenten oft nicht wissen, was und wie sie zu beichten haben, ist eine bekannte Sache; dass sie oft sich für verpflichtet halten, Umstände anzugeben, die den *modus* der Sünde betreffen, ist ebenso gewiss; aber gerade dieses Bekenntnis ist es, das die Beicht schrecklich erschweren würde. Wie dankbar sind die Beichtkinder, wenn sie auf ihre ängstliche Anfrage, ob sie noch mehr sagen müssten, die verneinende Antwort vernehmen. Um aber diese Antwort mit gutem Gewissen geben zu können, muss der Priester sich selber sehr klar darüber sein. Ferner setzt das eingehende Studium den Beichtvater instand, die besten und kräftigsten Ermahnungen aus der Natur der Verfehlung heraus zu geben. Es ist gut und gebildeten Pönitenten gegenüber oft geradezu nothwendig, solide und durchschlagende Gründe für die Unerlaubtheit einer Handlung bereit zu haben. Endlich ist gründliches Wissen der beste Schutz gegen die Schablone, die wie überall, so besonders auf diesem Gebiete verderblich wirken müsste.

Einen Schein von Berechtigung hat der Einwand, dass manche von den Fragen, welche von Moralisten behandelt werden, in das Gebiet des Arztes gehören; allein dass mit hygienischen Fragen auf diesem Gebiete mehr wie auf jedem andern Gewissensfragen collidieren, wird niemand bezweifeln wollen. Und Gewissensfragen gehören nicht vor das Forum des Arztes sondern vor das des Priesters umsomehr, da wie bekannt, nicht wenige Ärzte Mittel anrathen und anwenden, die mit dem christlichen Sittengesetze nicht mehr in Einklang zu bringen sind. Überdies ist es dem Menschen leichter im Sacramente der Buße über manche Dinge zu sprechen, und wenn der Beichtvater einen brauchbaren Rath ertheilen kann, so kann das nur nützen.

Von solchen und ähnlichen Erwägungen wurden und werden die Moralisten bestimmt, den Beichtvätern jene klare Einsicht in diese Sünden zu vermitteln, die sie befähigt, ihres Amtes zum Heile der Seelen zu walten. Es ist aber eine sehr schiefe Darstellung, um

einen mehr als milden Ausdruck zu gebrauchen, wenn man den Anschein erweckt, als handle es sich bei dem eingehendern Unterricht über sexuelle Versündigungen ausschließlich um ‚detaillierte Darstellung und Ausmalung (!)‘ ‚um exorbitante Fälle‘, um ‚die gräfslichsten Verirrungen [1])‘.

Es erübrigt nur, dafs die betreffenden Abhandlungen der Moraltheologen von den dazu Berufenen mit demselben sittlichen Ernste studiert werden, mit dem sie geschrieben sind und von einer namhaften Gefährlichkeit eines solchen Studiums kann die Rede nicht mehr sein. Zur Zeit, in der die jungen Theologen sich pflichtgemäß damit befassen, müssen sie diesen sittlichen Ernst besitzen oder sie taugen nicht für das Priesterthum. Die Analogie mit dem Studium der Medicin und Jurisprudenz ist nur dann hinfällig, wenn der Theologe dieses Studium nicht von berufswegen zu betreiben hat. Wenn aber diese Behauptung falsch ist, wie ich bewiesen zu haben glaube, dann bleibt auch die Analogie bestehen, und sie fällt, ganz abgesehen von der Standesgnade, die Gott jedem verleiht, in allen Punkten zugunsten des Theologen aus.

Ganz ähnliches, wie von der Gefahr für die Priesteramtscandidaten, läfst sich sagen von der Gefahr für das katholische Volk, vom scandalum pusillorum. Diese Abhandlungen stehen in dicken, theuren Büchern in schwerfälligem Schullatein und sind durchaus nicht geeignet, der sündhaften Neugier Nahrung zu bieten; es mufs erst ein Übermaß von Bosheit und Gemeinheit aus einzelnen herausgerissenen Sätzen ein Pamphlet zusammensetzen, wie wir es neuerdings wieder einmal erlebt haben. Den hl. Alphons und die anderen Moralisten wird man doch dafür nicht verantwortlich machen wollen. Die Katholiken wissen ja aus eigener Erfahrung, was im Beichtstuhle geschieht und indem sie ihre heikelsten Gewissensfragen dem Beichtvater vorlegen, setzen sie voraus und verlangen, dafs ihnen eine befriedigende Antwort werde. Und wenn die Priester die gegen sie vorgebrachten Anschuldigungen durch tadellosen Wandel widerlegen, wie in diesen Tagen selbst feindliche Blätter bestätigt haben, so wird der Scandal nicht lange währen.

Um aber auch vom scandalum pharisaicum ein Wort zu sagen, so wundere ich mich, wie jemand um die richtige Antwort verlegen sein kann. Es ist eine allgemeine Erfahrung der Menschheit, dafs jene immer am meisten sittliche Entrüstung zeigen, die es am

---

[1]) Germania, aaO. S. 131, 142.

wenigsten nöthig hätten. Gestern kämpften sie mit verzweifelter Anstrengung gegen einen Gesetzesvorschlag, der geeignet gewesen wäre, wenigstens die Jugend einigermaßen vor der schmutzigen Flut der obscönen Schriften und Bilder zu schützen, und heute donnern sie mit derselben Wuth gegen die verkommene Moral, welche die Welt noch um den Rest des Schamgefühls bringen werde! Wahrlich, die katholischen Moralbücher sind nicht schuldig, dass die Menschheit heute in diesem Punkte so schlecht ist wie jemals, und wer pikante Dinge lesen will, greift nicht nach diesen Büchern, da er für wenige Pfennige sich eine viel pläsierlichere Lectüre verschaffen kann.

Mit meinen Ausführungen habe ich nicht mehr beweisen wollen, als dass der Moralist, der das practische Bedürfnis des Beichtvaters im Auge hat, sich nicht mit allgemeinen Sätzen begnügen darf. In der Art der Behandlung kann aber gewiss Fortschritt gemacht werden. Es sind keine unberechtigten Forderungen, wenn verlangt wird, dass Wiederholungen vermieden und die Ausdrücke sorgfältig abgewogen werden, dass Dinge, die offenbar unter dieselbe Kategorie mit schon erwähnten fallen, und ganz abnorme Sünden, die sehr selten geschehen und leicht zu beurtheilen sind, unerwähnt bleiben[1]). Die Ansichten der Alten brauchen nicht immer citiert zu werden, besonders da nicht, wo ihre physiologischen Voraussetzungen heute aufgegeben sind. Vielleicht wäre es möglich, nicht bloß implicite und in einer Vorbemerkung, sondern auch in der ganzen Art der Behandlung der einzelnen Fragen die reine Absicht für das Heil der Seelen mehr hervortreten zu lassen. Sicherlich braucht sich aber die katholische Kirche und Wissenschaft dieses Theiles ihrer Moral nicht zu schämen; denn ein gründlicher Unterricht auf diesem Gebiete ist für den katholischen Priester das einzige, also auch von Gott gewollte Mittel, zahllose Seelen dem Untergange zu entreißen.

---

[1]) Literarische Rundschau 1898, Sp. 6.

Die Inspiration der hl. Schrift nach der Lehre der heutigen Protestanten.

Von **Christian Pesch** S. J.

II. Um das Jahr 1894 in Deutschland.

1. Noch höher als um das Jahr 1891 giengen die Wogen der Inspirationsliteratur um das Jahr 1894. Wie damals Berlin, so war es jetzt Bonn, von wo die Bewegung ihren Ausgang nahm. Die Veranlassung war folgende.

Im Mai 1892 wurde von einem Prediger die öffentliche Bitte an die Professoren der protestantischen Theologie in Bonn gestellt, sie möchten Feriencurse einrichten, um den in der Pastoration beschäftigten Predigern eine engere Fühlung mit der Wissenschaft und ihren Vertretern zu ermöglichen. Eine Anzahl Professoren erklärten sich zur Erfüllung dieser Bitte bereit, und so kam im August 1892 der erste Feriencurs zustande.

Im October 1894 hatte Prof. Joh. Meinhold als Gegenstand ‚die Anfänge der israelitischen Religion und Geschichte' gewählt.

Nachdem er in kurzen Zügen ‚das Bild von der Entstehung der Welt, Israels und seiner Religion, wie es uns von Kindheit auf vertraut und bekannt ist', ausgeführt und bemerkt hatte, dass dieses Bild sich nicht nur in biblischen Geschichten für Volksschulen und Gymnasien, sondern auch in eigentlich theologischen Werken finde, fuhr er fort: ‚Dieser Geschichtsabriss ist nach allen Seiten hin vollkommen unhaltbar. So schmerzlich es auch sein mag, so sehr auch mancher damit das ganze Gebäude seines Glaubens ins Wanken gebracht fühlen mag — es ist mir nicht anders ergangen —,

die Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit der Forschung verlangt diesen Schritt; und er ist wohlthuend, er dient, wie alle Wahrheit, dem Christentum nicht zum Schaden, vielmehr zur wahren Förderung. Die Grundlage nämlich, auf der der frühere Aufriss der alttestamentlichen Religionsgeschichte erbaut wurde, war natürlich die alte Inspirationstheorie, die eben die Wahrheit aller Nachrichten des alten Testamentes verbürgte'.

Aus den bekannten Gründen der ,höheren Kritik' wird dann die ganze älteste Geschichte, wie wir sie in der hl. Schrift lesen, in das Reich der Sage verwiesen. ,Der Schluss ist: Für einen geschichtlichen Aufriss der Anfänge von Israels Religion und Geschichte fällt die Patriarchenzeit und was wir von ihr hören, vollkommen fort. Man muss auch mit den letzten Resten einer solchen Anschauung aufräumen . . Der erste Eindruck dieses Resultats ist, ich leugne es nicht, ein außerordentlich niederschlagender. Abraham, der Vater der Gläubigen, des Paulus Lieblingsfigur, Abraham, der Christi Tag sah . . die Männer, deren Gott sich Jahve nennt und damit, da er nicht ein Gott der Toten ist, kund thut, dass der Mensch fortlebe und einer Auferstehung entgegengehe: alles dies nur Phantasiegebilde, ohne Wirklichkeit! Denn mit der Redensart, es kommt auf die Wahrheit, nicht auf die Wirklichkeit an, ist hier anscheinend wenig oder gar nichts geholfen. Hier kommt doch offenbar das ganze Christenthum in Gefahr. Hier hat die Befürchtung, um nicht zu sagen Behauptung, dass die Kritik bibelfeindlich, ungläubig, das Christenthum zerstörend sei, anscheinend ihre Berechtigung'.

Die Befürchtung soll durch die Bemerkung gehoben werden, dass die Figuren und Geschichten der Patriarchenwelt keine heilsgeschichtliche Bedeutung hätten, nicht einmal für die Religion Israels, geschweige für das Christenthum. Wir kommen zu Gott, nicht weil die Patriarchengeschichte wahr ist, sondern durch den Glauben, wie ihn Christus uns verkündigt hat.

Dann wird ausgeführt, wie die Religion Israels aus einem ursprünglichen Natur-, Stein-, Baum-, Wassercult usw. entstanden sei. Jahve war ein Gewittergott nomadischer Stämme, die zum Theil nach Ägypten kamen, dort in ein Frohnverhältnis geriethen, aus dem sie sich losmachten, um beim Sinai wieder zu ihrem alten Gott zurückzukehren und ihm die Befreiung aus der Knechtschaft zuzuschreiben. Das war das Werk des Moses, der alle andern Götter außer Jahve ausschloss und der alten Jahvevorstellung gewisse geistig-sittliche Züge beifügte. Es waren eben in seine Seele ,einige Strahlen der rechten Gotteserkenntnis' gefallen, vermöge deren er imstande war, Religion und Sittlichkeit mit einander zu verbinden. Diese religiöse Reform war anfangs noch sehr unvollkommen, da ,Züge sittlich-geistiger Art unvermittelt neben den rein barbarischen fleischlichen stehen'. Dass Jahve allmählich zu einem ,eigentlich heiligen Gott, dem Hüter der Sittlichkeit' wurde, ist den Propheten und ihrem Kampfe gegen die volksthümlichen Anschauungen zu danken.

,Und doch der Sieg des Prophetismus bedeutet seinen eigenen Untergang. Denn die neue Gemeinde, welcher die prophetischen Gedanken zu einem steinernen Gesetz wurden, war damit auch auf das Unvollendete, ja eigentlich Widerspruchsvolle der prophetischen Lehre festgenagelt. Auch die Propheten, so sehr sie auch Jahve als Gott und Herrn der Welt anerkannt und gefühlt haben, können ihn doch nicht von Jerusalem, vom Tempel, von Juda lösen. Und gerade dieser Rest einer gewissen fetischistischen Anschauung wird nun die eigentliche Grundlage des Judenthums; in Juda und Jerusalem hat Gott seine eigentliche Wohnung, der Jude als Jude ist göttlicher Art, und nur Jerusalem ist die Stätte, da man recht anbetet. Die eigentliche Vollendung und Krönung hat der Mosaismus und Prophetismus erst in dem größten und einzigen der Propheten, in Jesu Christo, erfahren. Er hat endlich die letzten Schalen irdischen Wesens aus dem Gottesbegriff beseitigt, durch ihn wissen wir, dass Gott Geist ist und alle die ihn anbeten, ihm in Geist und in der Wahrheit Anbetung bringen müssen. Wir wissen es, ja wir leben und athmen von diesem Wissen, dass Gott ,der Welt Schöpfer, der Vater ist über alles, was da Kinder heißt im Himmel und auf Erden'.

Mit diesen Worten schloss der Vortrag, der die in der Pastoration stehenden Prediger wieder in innigere Fühlung mit der zeitläufigen Wissenschaft bringen sollte. Mehr als einem der Zuhörer mochte es wohl aufdämmern, dass denn doch der geschichtlichen Wahrheit der alttestamentlichen Berichte weit weniger ernste Schwierigkeiten entgegenstehen, als diesem Gewebe von unerwiesenen Behauptungen und bedenklichen Hypothesen, die hier ohne weiteres als feststehendes Ergebnis der Wissenschaft verkauft wurden.

2. Der Prediger F. Schlarb, der die Feriencurse besucht hatte, gab dem Herausgeber des Evangelischen Wochenblattes: ,Licht und Leben' J. Dammann in Essen einen Bericht.

Daraufhin erschien am 3. Nov. 1894 in diesem Blatte ein Aufsatz, in dem es unter anderm heißt:

,Dieser Feriencursus hat ein grelles Licht geworfen auf die moderne Theologie unserer Hochschulen. Diese Theologie baut nicht mehr. sie zerstört, sie zerstört von Grund aus. Man höre. Prof. Meinhold hielt vor den etwa 100 Pastoren eine Vorlesung über das alte Testament. Schöpfung, Sündenfall, Sündfluth usw. sind für die moderne Theologie längst abgethane Sachen, Märchen, Fabeln oder des etwas. Das ist uns bekannt. Aber das war uns neu, dass der Herr Professor den Muth hatte, den anwesenden Pastoren auf Grund der Wissenschaft zu eröffnen, dass Abraham, Isaak, Jakob lauter sagenhafte Persönlichkeiten seien . . Das ist eine kleine Blumenlese aus dem Vortrag des Professors Meinhold. Wenn dieser Vor-

trag vor rabiaten Antisemiten oder vor Socialdemokraten gehalten wäre, so sollte es uns nicht wundern, denn das war Wasser auf ihre Mühle; aber dass der Herr Professor es wagt, Pastoren so etwas zu bieten, das erscheint uns ungeheuerlich, wenn er nicht die Absicht dabei gehabt hat, den Pastoren die Augen darüber zu öffnen, in welcher Weise die jungen Theologen auf ihr Amt vorbereitet werden . . Wenn hier nicht Abhilfe geschieht, wenn unsere evangelische Landeskirche sich nicht aufrafft, hier Wandel zu schaffen, wird ihre letzte Stunde schlagen müssen. Sie hat viel erdulden müssen und duldet es noch bis auf den heutigen Tag. Aber dies wird ihr Tod sein. Neue Gesangbücher, Agenden, Relictengesetze thun es nicht. Gegen diese ‚Götterdämmerung', in welche die liberalen Theologieprofessoren Wellhausen, Ritschl, Harnack und wie sie heißen, unsere arme studentische Jugend einhüllen, hilft nur das helle, klare Licht des Evangeliums, welches solche Professoren leuchten lassen, die aus armen Sündern Gottes Kinder geworden sind und ihre stolze, selbstgefällige Vernunft gefangen nehmen unter dem Gehorsam Christi'.

Aber nicht bloß Kirchen- oder Erbauungsblätter, sondern auch größere politische Zeitungen, wie der Reichsbote (9. Nov. 1894) und die Kreuz-Zeitung (16. Nov. 1894) traten gegen die Bonner Professoren auf und bezeichneten sie als Vorkämpfer der Socialdemokratie.

Prof. Meinhold konnte sich damit trösten, dass eine größere Anzahl protestantischer Prediger und Laien ihm eine Zustimmungserklärung sandte[1]). Dagegen fühlte allerdings ‚der Vorstand der Rheinisch-Westfälischen Vereinigung der Freunde des kirchlichen Bekenntnisses, welcher bis heute mehr als 8000 Gemeindeglieder und mehr als 400 Pfarrer beigetreten sind, sich verpflichtet, öffentlich Widerspruch gegen diese Kundgebung zu erheben'[2]). Der ‚Evangelische Oberkirchenrath' in Berlin erklärte, er wolle der Freiheit der Wissenschaft zwar nicht mit äußern Mitteln entgegenzutreten suchen, aber doch an geeigneter Stelle dahin wirken, ‚dass es den theologischen Facultäten an fest im evangelischen Glauben stehenden Lehrern nicht fehle'.

Die weitere Entwicklung dieses Kampfes zu schildern, ist hier nicht der Ort; für uns handelt es sich nur um den Ertrag dieser Bewegung für die Inspirationslehre.

3. In Antwort auf jene Zustimmungsadresse hatte Professor Meinhold unter anderm gesagt: ‚Nun aber herrscht in vielen Ge-

[1]) Chronik der christl. Welt. 1895. Sp. 1 ff.

[2]) Evang. luth. Kirchenzeitg. Leipzig 1895. Sp. 177 f.

meinden die alte Verbalinspiration noch in ungebrochener Kraft. Viele Pastoren halten sie noch aufrecht, indem sie Hengstenberg folgen. Und man glaubt, das Christenthum fällt hin, wenn diese Lehre angetastet wird. In besonders scharfer Weise trat das in den Leitartikeln des Reichsboten und seiner Verdrehung meiner Worte hervor, die ich an die Studenten richtete. Dieselben lauteten nach der Kölnischen Zeitung: ‚Die Inspirationstheorie ist ein Wahn. Ist dies Dogma mit dem Christenthum identisch, dann hat die Socialdemokratie leichtes Spiel. Aber unsere Religion ist über den Buchstaben hoch erhaben'. Für jeden, der sehen kann, handelt es sich hier um die Abwehr der Wort- und Buchstabeninspiration und alles dessen, was damit zusammenhängt. In dieser Ablehnung stehe ich, wie bemerkt, im principiellen Einklang mit allen meinen academischen Fachgenossen. Jenes Blatt aber verbreitet, nicht einmal, sondern wiederholt, ich habe gesagt: ‚Die Inspiration ist ein Wahn' und streicht das Wort Theorie. Es verbreitet diese Behauptung, trotzdem es einige Zeit vorher von mir einen Brief zum Abdruck gebracht hatte, in dem von mir auf das entschiedenste die Wirkung göttlicher Offenbarung in der alttestamentlichen Religion hervorgehoben wurde. In dieser Gleichsetzung von Inspiration überhaupt mit jener alten Inspirationstheorie liegt eine principielle Verneinung der protestantischen Schriftforschung überhaupt'[1]).

Um für die Zukunft allen Verdrehungen vorzubeugen, gab Meinhold seinen Vortrag nebst einem Vorwort und einem Anhang heraus unter dem Titel: ‚Wider den Kleinglauben. Ein ernstes Wort an die evangelischen Christen aller Parteien'. (Freiburg, Mohr, 1895.)

Die conservativen Prediger hatten behauptet, wenn dem zerstörenden Treiben der Professoren nicht bald Einhalt geboten werde, sei es mit der evangelischen Kirche zu Ende.

Meinhold hinwieder hebt in dem Nachwort also an: ‚Arme evangelische Kirche. Es blutet mir das Herz, so oft ich dein gedenke. Deine Kinder verlassen, verachten dich. Deine Feinde spotten dein. Deine Freunde trauern und schweigen. Wohl bieten sich dir Ärzte an. Ihre Mittel schaden nur. Denn deine Krankheit frisst dir am Herzen. Nur einer kann helfen. Gott in der Höhe! Ist es nicht ein jammervolles Schauspiel? Treue Söhne der evange-

[1]) Chronik der christl. Welt. 1895. Sp. 5.

lischen Kirche, und die sind wir; Männer, die nichts Höheres kennen und haben als den Glauben an die vergebende und beseligende Gnade ihres himmlischen Vaters, werden herausgezerrt auf den weiten Plan der Welt und als Verderber der theologischen Jugend an den Pranger gestellt. Das geschieht von Gliedern der Kirche, welche nach ihrer Meinung das Gute wollen . . . Und wieder, wer nimmt sich unser an, wer wirft sich für uns in die Schanze? Männer vielfach und Parteien, welche dem Christenthum fremd, ja geradezu mit bewusster Feindschaft gegenüber stehen, — im ‚Namen der Wahrheit', im ‚Namen der Wissenschaft'! Kann etwas greller die Noth, die bis zum Tode gehende Krankheit unserer Kirche kund thun?'

Dann fragt er: ‚Was wirft man uns vor?' ‚Dass ich behaupte, die Offenbarung Gottes beziehe sich nicht auf den Buchstaben, auf die äußere Entstehung der Schriften alten und neuen Testamentes? Du magst an Deutschlands Hochschulen herumgehen, bei Köhler in Erlangen, bei Schlatter in Berlin, bei König in Rostock, bei Bäthgen in Greifswald, auch bei Lotz in Wien, kurz bei wem du willst und nachfragen — sie werden dir das Gleiche sagen[1]). Wozu also der Lärm?'

Prof. Meinhold führt uns den Grund in Sperrdruck vor: ‚Es soll hier öffentlich festgestellt werden, dass Herr Dammann, der Reichsbote in seinen Leitartikeln, die Kreuzzeitung und das ganze Heergefolge durchaus die Verbalinspiration verlangen und somit das Grundprincip aller protestantischen Schriftforschung von

[1]) Über die Zulässigkeit dieser Berufung können folgende Werke Aufschluss geben: A. Köhler: ‚Über Berechtigung der Kritik des alten Testamentes'. Leipzig 1895. A. Schlatter. ‚Der Glaube an die Bibel'. Barmen 1893. E. König. ‚Alttestamentliche Kritik und Christenglaube'. Neue Jahrbücher für deutsche Theologie. 1893. S. 343 ff. W. Lotz, ‚Die Inspiration des Alten Testamentes und die historische Kritik'. Neue kirchliche Zeitschrift. 1895. S. 46 ff. Ob Meinhold gerade an diese Schriften gedacht hat, kann ich nicht sagen (inbezug auf Köhler ist es sicher der Fall); ebenso wenig weiß ich, ob er ein bestimmtes Werk von Bäthgen vor Augen hatte. Der Ausdruck ‚kurz bei wem du willst' ist doch wohl zu allgemein. Bei Prof. Nösgen zB. würde die Antwort höchst wahrscheinlich verschieden ausgefallen sein. Indess ist nicht zu leugnen, dass die protestantischen Theologieprofessoren fast einstimmig die altprotestantische Inspirationslehre verwerfen.

Luther bis auf unsere Tage grundsätzlich verneinen. Man lenkt mit Bewusstsein und Absicht auf die Buchstaben- und Wortinspiration zurück. Jene kritische Methode, wie sie der Philologe an seinem Text übt, trifft, so sagt man, bei den Theologen nicht zu. Diese Art wäre für ihn unheilig und profan. Und so tritt eine von der theologischen Wissenschaft schon im 17. Jahrhundert beseitigte Ansicht an uns heran mit dem Anspruch, sie sei allein lutherisch, sei allein christlich — ein Ketzer und Heide, wer sie nicht annimmt'.

Dann wird der Nachweis versucht, dass der Buchstabenglaube unlutherisch und unchristlich sei. Es sind die gleichen Gründe, die wir früher schon aus dem Munde Kaweraus, Haupts und anderer vernommen haben. Schluss: Unser Glaube hat nichts mit Abram zu thun; glaube an Christus, so wirst du selig werden. ‚Kommt dir dann jemand mit seiner kümmerlichen Theologie und sagt: ‚Aber Christus glaubte, dass Abram lebte. Ist das nicht wahr, dann hat Christus sich getäuscht, also war er nicht Gottessohn', so lass dich das nicht stören. Ist Christus ein Kind gewesen, das sich entwickelte, hat er zugenommen an Alter und Weisheit, hat er die Stunde des Gerichts nicht gewusst, so mag er auch hier mit seiner ganzen Zeit ein beschränktes Wissen gehabt haben — wenn er nur in dem, was er uns von seinem himmlischen Vater gesagt und gegeben, nicht irrte. Dass er das aber nicht gethan, bezeugt mein Herz'[1]).

[1]) Das ‚Herz' ist also die letzte Appellationsinstanz, die über die Wahrheit Christi und seines Evangeliums entscheidet. Aber Unterwerfung des Verstandes unter das Wort Jesu? Keineswegs; denn an theologischer Erkenntnis stehen diese Theologieprofessoren hoch über Christus und seinen Aposteln. Der hl. Paulus muss es sich gefallen lassen, dass Meinhold seine Schrifterklärungen und Beweisführungen ‚als falsch einfach anerkennt' und ‚wissenschaftlich nicht gutheißt' (S. 7). Natürlich kann Luther umso weniger als Zeuge gegen die Professoren angerufen werden. Freilich haben sie hier die Sache leichter. Wenn zB. Luther einmal sagt: Sie ‚sollen uns unverworren lassen mit Mose. Wir wollen Mose weder sehen noch hören. Wie gefällt euch das, meine lieben Rottengeister?' und dann wieder: ‚Freilich, Moses ist ein Brunnen aller Weisheit und Verstandes, daraus gequollen ist alles, was alle Propheten gewusst und gesagt haben. Dazu auch das Neue Testament daraus fließt und darein gegründet ist' u. dgl. mehr, was Meinhold anführt, so kann mit Recht die Frage gestellt werden: Ist jener Luther, der ‚vom Gesetz und gesetzlichem Wesen gar nichts wissen will, ist der nicht der eigentliche Held des Glaubens, der, dessen Geist wir

,Man werfe mir nicht ein, das sei Schwarmgeisterei, welche sich von dem allein sichern Boden der Schrift löse. Nein, das Gegentheil ist der Fall. Wir kennen keine religiöse Entwickelung über Christus hinaus . . . Aber wir haben ihn nicht selbst gesehen und gehört. Wir müssen uns des Wortes getrösten: ,Selig sind, die nicht sehen und doch glauben'. Dieses Glauben aber bekommen wir allein durch das ,Wort Gottes'. Nicht also, dass wir annehmen, jeder Satz der ,heiligen Schrift' sei Wort Gottes und darauf unser Christenthum erbauen; das ist ein Standpunkt für Kinder, so sagt auch der Mohammedaner von seinem Koran, der Inder von seinen Veden, und wir glauben es ihnen nicht. Das wäre ein hölzernes Fundament für das große Gebäude unseres Glaubens. Nein, weil auch wir in dem, was wir vom Leben und Reden Christi und seiner Vorläufer hören und lesen, Odem des lebendigen Gottes spüren, eine Kraft, welche unsere Herzen fortreißt mit unwiderstehlicher Gewalt. Und das ist ja das heilige und wahrhaft ernstgemeinte Streben aller Schrifttheologie, jenen Glaubensthaten und Glaubenshelden, jener Wirkung der Gotteskraft so nahe zu kommen, wie es mit ihren Mitteln zur Zeit nur möglich ist. Und bei diesem Dienst, welcher der Gemeinde schon so unendlich viel Segen gebracht, schallt ihr ,im Namen des Wortes Gottes', ,im Namen des Glaubens' ein rohes Halt entgegen! Von wem? Von Männern, die es nicht verstehen können, dass die Schriftauslegung ja doch nur dazu führt, den Staub des alltäglichen Lebens, Staub vieler Jahre, vielfach auch wohl Jahrhunderte, der sich im Tempel Gottes angesammelt, hinwegzufegen, damit die Gemeinde durch denselben nicht in irgend etwas weiter gestört werde, vielmehr in reinerer Form Gott ihre Anbetung darbringen könne.'

---

folgen müssen, während jener, der noch am Buchstaben haftet, der den Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium, Altem und Neuem Testament verwischt, uns nicht als Führer dienen darf? Was ist hier lutherisch?' (S. 71 f.). Luther hatte sich losgemacht von Rom und steifte sich auf die Bibel; seine Jünger machen sich los von der Bibel, los von Christus als der ewigen, unfehlbaren Wahrheit, zum Theil auch los von dem persönlichen Gott. Das ist die logische Consequenz, wenn man sich einmal auf Luthers Principien stellt und die eigene Subjectivität zum Maß und zur Richtschnur aller Dinge macht. Nur die ersten Schritte mitmachen wollen, vor den letzten aber zurückscheuen, ist Halbheit und Inconsequenz.

Den Schwachen, welche des Vertrauens auf das geschriebene Wort nicht entrathen können, will Meinhold ihre Krücken lassen. Da aber das starre Wort der Bibel anstatt des lebendigen Wortes unheilvoll zwischen Gott und seine Kirche getreten sei, so müsse die alte Lehre überwunden und die Schwachen allmählich stark gemacht werden, zumal die Ergebnisse der Wissenschaft doch auf die Dauer dem Volke nicht verborgen bleiben können. Es ist die Aufgabe der Geistlichen, ‚mit liebender Hand unsere Kirche durch diese Krisis hindurchzuführen‘, nicht aber der Schwachheit zur Herrschaft zu verhelfen. Wenn die ‚Wissenschaft‘ nicht zum Siege kommt, dann ist die ‚Kirche‘ verloren. ‚Hat nicht gerade Vergewaltigung der Wahrheit unserer evangelischen Kirche die schwersten Wunden geschlagen? Gewiss, die Wahrheit leidet nicht, aber die Gesellschaft, die evangelische Kirche trägt unberechenbaren Schaden davon. Wird die Strömung, wie sie in den ersten Artikeln des Reichsboten, wie sie in der Kreuzzeitung uns entgegentritt, herrschend, dann geht sie zu Grunde und muss sie zu Grunde gehen‘.

4. Indess dieser bewegliche Aufruf machte nicht überall Eindruck, nicht einmal unter den Gelehrten. Einige von diesen nahmen vielmehr Meinholds Darstellung der Patriarchengeschichte scharf ins Examen.

Prof. C. v. Orelli in Basel fühlt sich verflichtet, der sich selbst so hochwertenden Meinholdschen Kritik des alten Testamentes deshalb eine ernste Antwort entgegenzusetzen, weil viele Fachgenossen jene Aufstellungen, welche man nach Meinhold nur aus Kleinglauben abweisen kann, ‚für nichts weniger als für wissenschaftlich ausgemachte Wahrheiten ansehen‘[1]).

Orelli schreibt, er habe zwar nichts gegen die Feriencurse; nur sollen diese die Prediger in ihrer Amtsthätigkeit unterstützen, nicht aber hindern. Selbst dagegen habe er nichts, wenn man etwas vorbringe, was mit den Bekenntnissen in Widerspruch zu stehen scheint, falls man von der Richtigkeit eine feste persönliche Überzeugung gewonnen habe. ‚Nur muss man dann wissen, was man thut, sich über den Widerspruch nicht wundern und die Folgen getrost auf sich nehmen. Aber es gibt eben sehr verschiedene Grade von Überzeugung. Es gibt Überzeugungen, für die man sich verbrennen lassen kann; und nur solche Männer haben der Kirche reforma-

---

[1]) Evang. Luth. Kirchenzeitung. Leipzig 1895. Sp. 217 ff. Auch separat unter dem Titel: ‚Wider unberechtigte Machtsprüche heutiger Kritik‘. Düsseldorf 1895.

torische Wahrheiten beigebracht, welche freudig bereit waren, den Scheiterhaufen dafür zu besteigen. Dass es gerade diese Art von Überzeugung war, welche den Herrn Verfasser der obenerwähnten Broschüre zu seinem Auftreten getrieben hat, glaube ich, offen gestanden, nicht. Dafür hängt er sich doch zu ängstlich bald diesem, bald jenem Collegen an die Rockschöße, der auch schon etwas Ähnliches gesagt habe, und ist durch einige unfreundliche Zeitungsartikel (!) schon viel zu weinerlich gestimmt'. Man bekomme den Eindruck, als ob Meinhold sich der Schwierigkeit seiner Aufgabe und der Consequenzen seiner Vorträge gar nicht bewusst gewesen sei. Das lasse sich mit seiner Jugendlichkeit entschuldigen. Wer aber einige Jahrzehnte dem Betrieb der heutigen Wissenschaft zugeschaut, der nehme nicht gleich alles als baare Münze, was aus berühmten Werkstätten hervorgeht, und sei besonders vorsichtig inbezug auf die alttestamentliche Wissenschaft. Man solle sich auf diesem Gebiete die exacten Wissenschaften etwas mehr zum Vorbilde nehmen.

‚Statt dessen sehen wir, dass jetzt kühn hingeworfene, scharfsinnig und geistvoll ausgeführte Ideen eines Wellhausen, Robertson Smith, Stade, Smend u. a., welche als Hypothesen ihre relative wissenschaftliche Berechtigung haben, ziemlich unbesehen von Handbuch zu Handbuch wandern, wobei nicht selten die ursprünglich angebrachten ‚vielleicht' und ‚wahrscheinlich' &c. unterwegs verloren gehen, die hypothetische Redeweise sich in eine assertorische, und die assertorische sich in eine apodictische verwandelt, worauf dann das „Ergebnis" der Wissenschaft fertig ist, und bald auch die Kirche gemahnt wird, mit der Anerkennung desselben nicht länger zu säumen'.

Über die Periode, die Meinhold mit solcher Zuversicht behandele, wissen ganz besonders die modern gerichteten Forscher in der Regel wenig zu sagen. Klostermann, Kittel, Lotz, Hommel, König werden Meinhold entgegengestellt, einzelne Hypothesen der Kritiker beleuchtet und gezeigt, dass dieselben keineswegs das Geröll wegräumen, sondern im Gegentheil von allen Himmelsgegenden her Schutt zusammenfahren, um den Felsen der Überlieferung zu verdecken.

Meinhold hatte aus seiner Darstellung der Patriarchengeschichte den Schluss gezogen, dass man endlich mit der alten Inspirationstheorie vollständig brechen und die Kirche durch den rechten Glaubensgrund stark machen müsse gegen alle Ergebnisse der Kritik.

Orelli dagegen ist der Ansicht, mit der Annahme der Meinholdschen ‚Ergebnisse' werde die christliche Glaubenslehre wesentlich beeinträchtigt und die kirchliche Amtsthätigkeit ungemein erschwert. Mit der Ausrede, man könne den Schwachen die Krücken lassen, sei nicht gedient; denn der Pfarrer müsse seiner Gemeinde die hl. Geschichte vortragen, und er sei ein von seinem Gewissen geschlagener Mann, wenn ihm feststehe, dass sie der Thatsächlichkeit entbehre.

Noch schlimmer sei es, dass Meinhold Jesus Christus selbst schulmeistere. ‚Hier handelt es sich um nichts Geringeres, als um die prophetische Autorität Jesu. Wenn der Verf. durch seine ganze Broschüre hindurch gegen die sogenannte Verbalinspiration der Bibel polemisiert, so wird auch damit von der Hauptsache abgelenkt . . Sollte es Kleinglaube sein, wenn die christliche Gemeinde sich verwahrt gegen solche Angriffe auf den Felsen [Jesu Autorität], auf dem ihr Glaube ruht? Jesus schilt es Kleinglauben, wenn die Jünger seinem Worte nicht unbedingt vertrauen. Prof. Meinhold nennt es Kleinglauben, wenn die Christen an den Worten Christi unbedingt festhalten, statt sich davon zu emanzipieren?‘[1])

5. Auch Prof. Zöckler hat die Behauptungen Meinholds ein wenig sondiert und manches Unrichtige, Einseitige, Irreführende, Willkürliche, Hyperkritische, Geschichtswidrige, Tendenziöse, Prekäre usw. in denselben entdeckt[2]).

‚Als eine ersprießliche Weise des Mitwirkens zu einer Reform des älteren Inspirationsbegriffs kann ich die Meinholdschen Ausführungen . . nicht betrachten. Es ist nur ein Antinomismus redivivus, es ist ein neuer Marcionitismus der bedenklichsten Art, worauf diese Ausführungen, zum Theil unter gründlich verfehlten und beispiellos einseitigen Versuchen zur Deckung des Behaupteten mit der Autorität Luthers gerichtet sind. Von der ‚liebenden Hand‘, womit laut S. 80 wissenschaftlich gebildete Geistliche unserer Kirche durch die (wegen Unhaltbarwerdens der Verbalinspiration entstandene) gegenwärtige Krisis hiudurchführen sollen, ist wahrlich wenig oder nichts in dem Schriftchen zu spüren. Und der ebendaselbst als dem Verfasser zur Norm dienend bezeichnete Canon: „Hier heißt es nicht: schonet die Schwachen, sondern: zwinget sie, dass sie stark werden!“ was bedeutet er anders als die Forderung: Tretet zur Annahme der Wellhausen-Stadeschen Geschichtsconstruction herüber, oder: ihr habt den richtigen evangelischen Glauben nicht mehr, ihr seid unwissenschaftliche und halbherzige Kleingläubige! — Es gibt doch noch eine andere Weise des Erforschens alter Geschichtsthatsachen, als die neue „große Kunst“, für welche man uns

---

[1]) In dem Theolog. Jahresbericht für 1895 wirft C. Siegfried (S. 46) Orelli vor, er führe gegen Meinhold ‚eine Sprache von anmaßlicher Ungeschliffenheit‘, während E. Sulze ebendaselbst (S. 433) schreibt: ‚Auf seine (Meinholds) zweite Schrift hat ihm v. Orelli doch maßvoll geantwortet‘. Der feine Ton und die edle Polemik Siegfrieds sind aus dem Th. J. hinlänglich bekannt. Ebenso die Eintheilung in Wissenschaftliche und Unwissenschaftliche, je nachdem die Betreffenden derselben ‚kritischen‘ Richtung huldigen wie Siegfried, oder anders denken. So hat natürlich Siegfried die Männer der Wissenschaft immer auf seiner Seite.

[2]) Beweis des Glaubens 1895. S. 41 ff.

hier zu begeistern sucht. Dass das Überliefertsein solcher Thatsachen in mehrfach verschiedenen Relationen zur Annahme ihres Erdichtetseins, zur Destruction und völligen Preisgebung ihres Wahrheitsgehalts zwinge, ist kein gesunder historischer Grundsatz; wir erklären eine nach derselben verfahrende Kritik für methodisch falsch'.

Das möge genügen, um zu zeigen, wie die Geschichtsdarstellung Meinholds von mehr conservativ gesinnten protestantischen Theologie-Professoren beurtheilt wurde.

6. Imbetreff der Inspirationsfrage selbst ergieng es ungefähr, wie anlässlich der Berliner Augustconferenz von 1891. Es erschien eine Fülle kleiner oder größerer Schriften, deren Verfasser sich in drei Classen eintheilen lassen. Die Einen halten streng an dem Inspirationsbegriff der alten protestantischen Dogmatiker fest. So zB. H. Lenk: ,Was ist die Bibel' (Leipzig 1895). Andere verwerfen jede Inspiration der hl. Schrift als solcher[1]). Doch suchen die Meisten, ob sie sich nun zu den Liberalen oder zu Conservativen zählen, irgend einen Mittelweg, indem sie 1) an die Stelle der Verbalinspiration eine Personal- oder Realinspiration setzen; indem sie 2) unterscheiden zwischen den in der hl. Schrift berichteten Heilsthatsachen und den auf das Heil nicht bezüglichen Gegenständen; indem sie 3) das Gebiet des Glaubens und des Wissens möglichst weit von einander rücken, so dass es zu keinen Feindseligkeiten kommen kann.

Gegen A. Köhler hatte Meinhold in seinem Ferienvortrage noch polemisiert. Als er den Vortrag herausgab, konnte er sich bereits auf eine Schrift Köhlers berufen, mit deren Ausführungen er fast übereinstimme.

Die Schlussworte dieser Schrift[2]) lauten: ,Je gewisser es nun dem Christen ist, dass er auf die Autorität Jesu hin das alte Testament als Gottes Wort anzuerkennen hat, desto mehr wird er es zum Gegenstand seiner Forschung machen; und je fester er sich davon überzeugt hat, dass es trotzdem in echt menschlicher Weise entstanden ist, desto mehr wird er sich durch die Erkenntnis, dass das Verständnis des Inhaltes einer Schrift zu nicht geringem Teile

---

[1]) Zu den Extremsten in dieser Beziehung zählt Rohrbach: ,Das Bekenntnis zum geschichtlichen Christenthum gegenüber der Bedrohung unserer Religion durch die orthodoxe Auffassung der hl. Schrift'. Berlin 1895. Und doch will dieser Schriftsteller noch gegen die Liberalen kämpfen.

[2]) Über Berechtigung der Kritik des Alten Testamentes. Erlangen und Leipzig 1895.

durch das Wissen um ihre Entstehung bedingt ist, dazu getrieben fühlen, auch die Entstehungsgeschichte des alten Testaments in den Bereich seiner Forschung einzubeziehen. Insbesondere aber wird ihn eine historisch-kritische Untersuchung davor behüten, solches, was nur Gegenstand des natürlichen Erkennens ist, zum Gegenstand des religiösen Glaubens zu machen, oder in seinem Glauben mit der geschichtlichen Wirklichkeit in Conflict zu gerathen.'

Von ‚orthodoxer' Seite hatte man Köhler ‚Abfall' vorgeworfen. Er vertheidigt sich dagegen mit Berufung auf Luther, Hofmann, Franz Delitzsch, Frank, Volck; und mahnt: ‚Die Ergebnisse einer irrenden Kritik werden nicht durch die Dogmatik, sondern nur durch eine schärfer eindringende und richtigere Kritik widerlegt. Daher nicht Verwerfung der Kritik, sondern Kritik wider Kritik!'

7. Zur Anerkennung einer berechtigten Kritik der Bibel mahnt auch M. Kähler; denn es sei nicht damit gedient, dass ‚man den Mund recht voll nehme und den Gegensatz recht weit spanne', auch komme es nicht darauf an, ‚eine Menge sehr leichthin gemachter Vermuthungen der alten Juden und der Kirchenväter über diese Schriftstücke' immer zu wiederholen und sich daran zu klammern. Er fordert alle Protestanten auf, sie sollten einstimmen in die Versicherung, wir streiten nicht für die sogen. Verbalinspiration der Schrift; denn wir bedürfen ihrer nicht für den Glauben an die Schrift'. Man habe oft genug erfahren, dass die Verbalinspiration ein schwaches Rohr sei, auf das man sich nicht stützen könne. Darum solle man nicht immer um die Verwerfung unschlüssig herumgehen, als ob man doch an sie glaube; denn das erwecke den Verdacht der ‚Hinterhaltigkeit'; es scheine jetzt die Stunde gekommen zu sein, dass man einmal klare Bahn mache. Doch soll sich dadurch keiner in Angst jagen lassen, da die meisten Christen nur durch die ‚großgedruckten Stellen' der Bibel selig werden. Überdies ist und bleibt die Schrift ‚der geschichtliche That- und Sachbeweis der Offenbarung unseres Gottes; denn ihr Inhalt erweist sich der treuen, sichtenden und vergleichenden Arbeit der Kirche, wie er sich dem Herzen bezeugt, in seiner Herkunft aus der Offenbarung des Unfindbaren und Unerfindbaren'. Die Geschichtlichkeit der göttlichen Offenbarung, die in der Bibel enthalten ist, muss festgehalten werden gegen moderne Schwärmer, denen der Glaube nur Erregung des Gemüthes ohne objective Bestimmtheit ist,

[1]) ‚Unser Streit um die Bibel'. Leipzig 1895.

wie gegen die Evolutionisten, die in allem nur einen beständigen Wechsel und eine natürliche Entwickelung sehen.

Dies vorausgesetzt, sollen sich die Protestanten auf folgende vier Punkte einigen: 1) die Bibel als Rechtsgrund unseres evangelischen Bekenntnisses wider die Priesterkirchen, aber auch wider die Schwärmer; 2) die Bibel als Maßstab und Quell der öffentlichen Verkündigung; 3) die Unabhängigkeit der einzelnen Christen im Gebrauch der Bibel zu ihrer eigenen religiösen Förderung; 4) die Bibel als That- und Sachbeweis für die geschichtliche Offenbarung Gottes.

Wenn Kähler sich der Hoffnung hingab, seine Schrift werde ‚Verständigung und Beruhigung' erzielen, so musste er bald enttäuscht werden. Nicht nur erschienen Gegenschriften[1]), sondern auch solche, die in seiner Darstellung manche treffende Gedanken fanden, meinten doch, sein Abgrenzungsversuch nach oben und unten, sei nicht klar und bestimmt, und es sei wenig Hoffnung vorhanden, dass man auf seine Anschauung sich einigen werde, ja es sei fraglich, ob die vier Punkte, über die nach seiner Ansicht Einigkeit angestrebt werden müsste, überhaupt der eigentliche Gegenstand des Streites seien.

Wahrlich, von einer Einigung ist nicht viel zu entdecken. Auf einen Außenstehenden macht die ganze Art dieses Streites vielmehr den Eindruck (wenn eine etwas drastische Ausdrucksweise erlaubt ist), als ob die protestantischen Theologen mit einer Art Verzweiflungswuth um die Bibel raufen, dass die Blätter fliegen, und schließlich den leeren Einband einander um die Köpfe hauen.

Die ‚Altgläubigen' schreien Zeter und Mordio, dass man ihnen ihren einzigen Glaubensgrund, die Wort für Wort inspirierte Bibel, rauben wolle; und da es ihnen für ihre Theorie an Beweismitteln fehlt, so gießen sie über die Gegner die Lauge ihres Zornes aus. Beispiel A. Zahn mit einer Reihe von Broschüren und Aufsätzen.

Die auch noch ‚Bibelgläubigen', aber etwas Weitersehenden suchen wenigstens einen Theil des Bibelinhaltes zu retten. Die Bibel ist ihnen zwar nicht Satz für Satz inspiriert und insofern auch nicht Gottes Wort, aber das Wort Gottes steckt doch in der Bibel[2]). Der Herausgeber der christlichen Welt (Rade, Jahrg. 1894.

---

[1]) ZB. J. F. G. Közle. ‚Die hl. Schrift eine Glaubensschule'. Cannstatt 1895.

[2]) ZB. J. Müller. ‚Bibel und Bibelkritik'. Barmen 1895. S. 14. H. P. Schnabel. ‚Die Theopneustik der hl. Schrift'. Stuttgart 1895.

Sp. 833) erklärt dagegen, dass er von dieser Unterscheidung gar nichts halte. Schlatter und andere treten für eine Personal-inspiration ein (‚Chronik der christl. Welt' 1895. Sp. 194). Stöcker verwirft die Annahme der Verbalinspiration als ‚einen schlimmen Fehler' und möchte dafür eine Realinspiration annehmen. ‚Aber', sagt G. v. Rhoden, ‚mit der von Stöcker[1]) an Stelle der alten Verbalinspiration empfohlenen, Realinspiration' kommen wir auch nicht weiter, ebenso wenig wie mit dem bloßen Begriff ‚Personalin-spiration' und andern Compromissen.' (‚Christl. Welt'. 1895. Sp. 1095).

Weit entfernt, ein einigendes Band zu sein, ist die Bibel für die Protestanten gerade der gefährlichste Zankapfel, so dass schon wiederholt die Rede davon war, ob die ‚Gläubigen' sich nicht von der kirchlichen Gemeinschaft mit den ‚Ungläubigen' auch äußerlich förmlich lossagen sollten, was aber Kähler in der angeführten Schrift (S. 75) entschieden abräth. Ebenso Th. Polstorff (Evang. Luth. Kirchenzeit. 1895. Sp. 970. 1004).

8. Bemerkenswert sind einige Versuche, mit Darangabe der ‚Verbalinspiration' doch dasselbe Ziel zu erreichen, auf welches diese Theorie zugeschnitten war.

Ch. E. Luthardt gibt in der ‚Evang. Luth. Kirchenzeitung' (1895. Sp. 649 ff.) einen Überblick über die Geschichte der altprotestantischen Theorie, zeigt dann, dass diese Theorie auf das uns vorliegende Neue Testament angewandt die Probe nicht besteht und folgert daraus (Sp. 722 ff.): ‚Wir werden sagen müssen: Die Inspirationstheorie unserer alten Dogmatiker verträgt sich nicht mit dem vorliegenden Thatbestand der neutestamentlichen Citate von alttestamentlichen Worten .. Ich halte so hoch von unsern alten Dogmatikern, dass es mir nicht Freude bereitet, sondern dass es mir leid ist, in irgendeinem Punkte ihnen widersprechen zu müssen. Ich glaubte aber den Widerspruch hier etwas näher begründen und ausführen zu müssen, weil ich sehe, dass man im Gegensatz zur modernen Kritik sich unsern Alten etwas zu unbedacht und unvermittelt in die Arme wirft und bei ihnen die Rettung sucht, damit aber einen unmöglichen Weg einschlägt und den richtigen Weg sich verbaut. Denn geht es nun auf dem früheren Wege nicht — welchen sollen wir einschlagen?'

Neuere Theologen positiver Richtung haben ‚an die Stelle der Verbalinspiration die Personalinspiration gesetzt, d. h. an die Stelle des göttlichen Geistesactes bei der Abfassung der Schriften den Geisteszustand der höhern Erleuchtung der Schreibenden überhaupt'.

---

[1]) Deutsche ev. Kirchenzeit. 1895. S. 38.

Allein was wissen wir denn Genaueres über die Verfasser der biblischen Bücher, dass wir den Büchern deshalb eine solche Autorität beilegen können, weil ihre Verfasser voll des Geistes waren? Christus beruft sich nicht auf die einzelnen Schriftsteller als solche, sondern auf die Schrift als Ganzes. Ebenso die Apostel.

Gott wollte die Schrift als Ganzes, weil die Kirche zu ihrem bleibenden Bestande derselben bedarf. Auf diesen Zweck arbeitete Gott hin, nicht indem er den Schreibenden Worte und Sätze dictierte, sondern indem er sie mit seiner Vorsehung bei ihrer Thätigkeit so leitete, dass dieses Ganze herauskam. Die Vorsehung waltete nicht bloß beim ersten Niederschreiben, sondern auch bei der geschichtlichen Überlieferung und Weiterbildung der Schriften. Es ist ein Ineinander von Göttlichem und Menschlichem. Die Kritik mag die literargeschichtliche Seite bearbeiten, soviel sie will; nur soll sie das göttliche Element nicht streichen wollen; denn damit hört sie auf, Kritik zu sein und wird ein religiöser Gegensatz.

Das alte Testament ist uns von Christus und vom neuen Testament als Wort Gottes verbürgt, das neue Testament bezeugt sich selbst durch seine Geistesfülle. Und dann die Harmonie des Ganzen. ‚Ein Gedanke geht durch alles dies hindurch, von Anfang bis zu Ende, Eine Absicht, Eine Grundanschauung — denn was man von den Widersprüchen der sogenannten Lehrbegriffe sagt, ist doch alles eitel — wie wenn wir nicht eine Sammlung einzelner Schriften, unabhängig von einander entstandener Schriften vor uns hätten, sondern Ein Buch, wie wir es auch nennen: die Bibel, die hl. Schrift, wie von Einem Verfasser, der nur in mancherlei Zungen und in mannigfacher Weise geredet hat: zum Zeichen, dass hinter den einzelnen Verfassern ein autor primarius steht, dem die einzelnen als Organe dienten, nicht äußerlich mit der Hand, sondern mit ihren Gedanken, mit ihrer Arbeit des Geistes, in ihrem verschiedenen Beruf, jeder in seiner Weise, viel mehr, als sie wussten und ahnten . . Das ist die Wahrheit in der Lehre unserer Alten. Was sie wollten, war richtig; nur wie sie's ausführten, war irrig und scheitert am wirklichen Thatbestand‘. Es geht uns mit der Bibel, wie mit einem unserer großen Dome. Wenn wir auch nicht alles Einzelne verstehen, der Gedanke, der im Ganzen waltet, lässt uns den mächtigen Geist des Baumeisters erkennen. Aber welches ist die Idee der Bibel? Was zeigt die Schrift uns? Den Weg zur Seligkeit durch Christus; keine Physiologie, Geologie, Geschichte der asiatischen Völker. Die Erforschung dieser Dinge ist Sache der Gelehrten; aber der Kirche den Weg zu weisen in Fragen des Heils, das ist Aufgabe der Bibel.

Ist mit dieser Darstellung Luthardts der Kritik gegenüber nun wirklich etwas gewonnen? Offenbar nicht. Gegen die Lehre der alten protestantischen Dogmatiker, die in jedem einzelnen Satz der Bibel einen wortwörtlich dictierten Ausspruch Gottes sahen, wiesen

die Kritiker auf vorgebliche Irrthümer und Widersprüche der Bibel hin. Wenn nun diese Lehre preisgegeben und Gott nur zum autor primarius des Ganzen gemacht wird, insofern dies Ganze Heilsgeschichte ist, so sind die Gläubigen rücksichtlich der einzelnen Sätze wieder im ungewissen, ob sie Gottes- oder Menschenwort vor sich haben, die Kritiker aber werden sich darauf berufen, dass sie ja gerade nachgewiesen hätten, wie aus diesem Ganzen große Theile als Sage und Irrthum auszuscheiden, anderes aber vollständig umzustellen sei, so dass ein wesentlich verschiedenes Bild herauskomme. Es ist ein Hauptbestreben der Kritik, sozusagen die Finger auf die Näthe der biblischen Bücher zu legen und zu zeigen, wie durch ein sehr menschliches und oft recht ungeschicktes Bemühen aus verschiedenen heterogenen Stücken das Ganze zusammengefügt worden sei, was wir jetzt Bibel nennen. Sulze meint, der Vortrag Luthardts ‚berühre peinlich'; denn er laufe auf den Satz hinaus: ‚Obwohl die alte Inspirationslehre falsch ist, so ist doch die Bibel so beschaffen, wie jene Lehre behauptet' [1]).

9. Viel gerader geht Th. Polstorff in der schon erwähnten Rede [2]) darauf aus, einfach und ohne Einschränkung die Inspirationslehre festzuhalten.

‚Soll mit der Autorität der Schrift Ernst gemacht werden, so müssen wir sie als ein Buch gelten lassen, in welchem nicht Menschen zu Gott, sondern Gott zu den Menschen redet, in welchem nicht die Menschheit, sei es auch in ihren edelsten Geistern offenbart, welche Gedanken sie von Gott hat, sondern in welchem Gott offenbart, welche Gedanken er über uns Menschenkinder hat. Mit einem Worte, die Autorität der Schrift kann nur auf ihre Inspiration begründet werden. Man mag von der Autorität der Schrift noch so schöne Worte machen, es ist alles nur Phrase, so lange man sich nicht zur inspirierten Schrift bekennt. Aber gerade an diesem entscheidenden Punkte kehren unsere Gegner um. Sie würden alles mitbekennen, was wir verlangen, wenn wir nur nicht auf der Inspiration bestehen wollten, über welche sie bei jeder Gelegenheit die vollen Schalen ihres Zornes ausgießen'.

Beweise bringt Polstorff eigentlich keine andern bei, als das argumentum ad hominem: Die Gegner geständen der Schrift

---

[1]) Theol. Jahresber. für 1895. S. 432.

[2]) Evang. Luth. Kirchenzeit. 1895. Sp. 969 ff. Auch separat unter dem Titel: ‚Werth und Bedeutung der Bibel für die Kirche, für unser Volk, für die Einzelnen'. Leipzig 1895.

eine ganz außerordentliche Autorität zu, nun beruhe aber die ganze Autorität der Schrift auf ihrer Inspiration, also müsste diese nothwendig angenommen werden, wenn nicht ihre ganze Autorität preisgegeben werden solle. Dass in der Schrift sich Schwächen fänden, könne zugestanden werden, aber es seien wie bei Christus nur **infirmitates naturales**, nicht **personales**. Die menschliche Schwäche der Schriftsteller hat auf die Fassung des Schriftbuchstabens niemals einen Einfluss gewonnen. Dieser Standpunkt ist nicht unwissenschaftlich; ‚denn er belässt nur den Schriftbuchstaben in der Dignität, die er für sich selbst in Anspruch nimmt, während unsere Gegner ihn unter dem Titel grammatisch-historischer Exegese misshandeln'.

Der reflexen Erkenntnis der Inspiration muss der Glaube vorangehen. Durch den Glauben, d. h. durch die **fides fiducialis**, die ein Willensact ist, erfährt der Mensch in sich, dass er gerechtfertigt ist. Die Rechtfertigung selbst aber ist ein Act im Herzen Gottes. Die Schrift nun gibt ihm die Versicherung von diesem Act. ‚Die Schrift ist sein göttlicher Freibrief, die durchstrichene Handschrift . . . Die in Schrift gefasste Verheißung . . . ist ihm das aufgethane Herz Gottes'. Die subjective Empfindung und das objective autoritative Zeugnis muss sich verbinden. Ohne dieses autoritative Zeugnis ist alles Empfinden etwas rein Menschliches. Das, was die Gegner Glauben nennen, ist gar kein wahrer Glaube, sondern Selbstschätzung. Der Glaube aber verbürgt uns die Schätzung Gottes über uns. Darum widerstreben jene auch der Schriftinspiration; denn erst wenn der Gläubige seiner Rechtfertigung versichert ist, ‚fällt ihm der ganze übrige Schriftinhalt gleichsam als Morgengabe zu'. Die in der Bibel berichteten Großthaten Gottes werden ihm zum eigenen Erlebnis. Wollte er sie ignorieren ‚er würde bald genug an Blutarmut sterben. Es geht nicht an, mit dem Herzen ein Christ sein und mit dem Kopf ein Heide bleiben'.

Gegen diesen ‚Glauben' kann nun freilich die Kritik nicht ankommen. Wenn die Kritik sagt: In deiner Bibel sind Fabeln und Irrthümer, so antwortet dieser Glaube: Mir ist die Bibel Gottes Wort, und wenn sie auch **infirmitates naturales** enthält, so doch keine **personales**. Was das eigentlich heißen soll, wird uns freilich nicht gesagt, noch auch, wo die Grenze zwischen diesen beiden Arten von Mängeln liegt. Auf diesem Wege lassen sich die Einwände der Kritik nicht beseitigen und ihre Grundsätze nicht überwinden; eine solche Überzeugung, wie Polstorff sie äußert, lässt sich nicht bei-

bringen, die muſs man mitbringen; wo sie aber vorhanden ist, da bedarf es keiner Beweise mehr, da müssen auch alle kritischen Einreden wirkungslos abfließen.

Wie stark aber diese Überzeugung und wie unbeeinfluſst durch Thatsachen sie ist, zeigt schon die eine Behauptung (Sp. 1003), dem Vertrauen auf die Bibel verdanke die protestantische Kirche ihre Lehreinheit, während ‚die römische Kirche kirchenregimentlich geeint, aber in der Lehre durch weltenweite Unterschiede getrennt ist'. Man sollte es zwar nicht für möglich halten, aber es steht wirklich so gedruckt. Da wird es einem klar, was Kähler mit dem ‚den Mund recht vollnehmen' gemeint hat[1]).

10. G. v. Rohden kommt am Ende einer Übersicht über die neuere Inspirationsliteratur zu dem Ergebnisse: ‚die Autorität der hl. Schrift, die früher mühelos allen Glauben trug, kann jetzt, wo sie selbst mühsam vom Glauben getragen werden muſs, nicht mehr als der gegebene und allgemein anerkannte Grund des christlichen Glaubens verwertet werden'. Man hat verstehen gelernt, was Geschichte ist, und die Verhältnisse untersucht, welche die Entstehung und Entwicklung der Offenbarungsreligion mitbedingten. Man ist in der Seelenkunde fortgeschritten und hat eingesehen, daſs ‚die Gewiſsheit des Heils in das innere Leben der Gläubigen zu verlegen

---

[1]) Ähnlich wie Polstorff denkt E. Haack: ‚Die Autorität der hl. Schrift, ihr Wesen und ihre Begründung'. Schwerin i. M. 1899. Folgende Leitsätze zeigen den Gedankengang: ‚Die Bedeutung der Inspiration besteht darin, daſs sie der Kirche die authentische Überlieferung der geschichtlichen Offenbarung gewährleistet und dem einzelnen Christen das Rechtfertigungsurtheil als von Gott über ihn gesprochen und damit die Gewiſsheit seines Gnadenstandes verbürgt. Die Einwände der neuern Theologie gegen die Thatsache der Inspiration sind nichtig, gegen die Bestimmungen der späteren altlutherischen Dogmatik über den Vorgang der Inspiration richtig. Nicht ist erstere, wohl aber sind letztere aufzugeben; denn sie erklären nicht die wirkliche Beschaffenheit der hl. Schrift, sondern machen sie unverständlich. Die Inspiration ist vielmehr einerseits als habituelle außerordentliche (charismatische) Erleuchtung der heiligen Schriftsteller in ihrer Eigenschaft als Offenbarungszeugen (Personalinspiration), andrerseits als concursus specialissimus des hl. Geistes bei Abfassung der hl. Schriften (Sach- und Wortinspiration) zu bestimmen'. Die Autorität der Schrift ist eine irrthumslose und unbedingte, nur in kleinen Nebendingen können Irrthümer unterlaufen sein. ‚Wir hängen die Infallibilität der hl. Schrift nicht an den dünnen Nagel der buchstäblichen Richtigkeit jeder nebensächlichen Notiz'.

ist'. Man hat endlich mit Beseitigung aller ‚dinglichen Mittelglieder' das persönliche Verhältnis zwischen Gott und Menschen schätzen gelernt.

Diese drei eng zusammenhängenden Gesichtspunkte, der geschichtliche, psychologische und persönliche werden durchaus von allen conservativen und liberalen Theologen anerkannt [Vgl. zB. Polstorff]. Ihre Nichtanerkennung würde das Christenthum selbst in Gefahr bringen. Ist man aber in diesen Punkten einig, was verschlägt dann eine mehr oder weniger freie Auffassung der Inspiration, zumal die alte Theorie doch von allen denkenden Männern aufgeben ist? Die ‚Gemeinde' kann freilich nicht so schnell voran, wie die Wissenschaft. Da müssen die Theologen große Geduld und Sanftmuth üben; denn es handelt sich um eine Berührung und vielleicht auch um eine Operation des Augapfels[1]).

Später hält derselbe Schriftsteller nach einem Referat über ‚Neue Beiträge zur Lösung der Schriftfrage' den Apologeten der Bibel und ihrer Inspiration vier Fehler vor: 1) Eine leichtfertige Art der Behandlung, die geradezu auf die Gedankenlosigkeit der Bibelleser zu rechnen scheint; 2) der zweite ‚verhängnisvolle Fehler dieser Art Apologetik ist, dass sie die äußere Beglaubigung der Bibel in erste Linie stellt und die innere Beglaubigung nur als Zuthat folgen läßt'; 3) dritter Fehler: man unterscheidet nicht zwischen dem praktischen Gebrauch der Schrift als eines Gnadenmittels oder des Wortes Gottes — wo die Wissenschaft nichts zum Glauben dazu, aber auch nichts davon thun kann — und dem theoretischen Gebrauch als des wichtigsten Denkmals der Religionsgeschichte -- wo die Wissenschaft allein das Wort führt'; 4) vierter Fehler: ‚Da erklärt man wohl, mit der Verbalinspiration stehe und falle unser Glaube an die Schrift nicht, stellt aber doch die Sache nachher so dar, als ob die Irrthumslosigkeit der hl. Schrift eine unveräußerliche Voraussetzung unseres Glaubens sei, und als ob alle Bedenken gegen die Unfehlbarkeit der Bibel aus dem Unglauben stammen'.

Das ‚principienlose Hinundherschwanken zwischen richtiger neuer Erkenntnis und überlieferter Irrung' und die daraus hervorgehenden Compromisse stammen zum Theil aus Opportunitätsrücksichten, zum Theil aus der noch immer nicht überwundenen Voraussetzung, die Bibel enthalte in erster Linie eine Offenbarung göttlicher Lehren und Wahrheiten, während sie in der That nur die Urkunde vom Verkehr Gottes mit den Menschen sei[2]).

---

[1]) ‚Die christl. Welt' 1895. Sp. 75 ff.

[2]) AaO. Sp. 1091 ff.

Ja, wenn alle Menschen Kantianer wären, geistig in zwei Hälften gespalten, eine wissenschaftliche und eine religiöse, die einander zwar anstaunen, aber nicht begreifen können! Da das indessen nicht der Fall ist, so ist es auch mit der von Rohden proclamierten Einigung auf jene drei Punkte nichts. Der Zwiespalt im protestantischen Lager ist vorhanden, und bis jetzt deutet nichts darauf hin, dass der klaffende Riss im Begriff sei, sich zu schließen.

11. Es mag hier noch kurz erwähnt werden, dass der Kampf um die Bibel, der sich im Norden abspielte, ein kleineres Gegenbild im Süden fand.

A. Kinzler, theol. Lehrer am Missionshaus in Basel war in einem kleinen Schriftchen[1]) für die Zulässigkeit und Nothwendigkeit der Kritik eingetreten, doch beziehe diese Kritik sich eigentlich bloß auf die kirchliche Überlieferung über die Bibel. Mit dem Glauben habe die Kritik direct nichts zu thun, da der Glaube von Gott in der Seele hervorgebracht werde als ein neues Leben, während es sich bei der Kritik nur um theoretische Erkenntnisse handele. Es war verkehrt an der alten Dogmatik, dass sie zuerst eine Theorie über die Inspiration aufstellte und daraus weitere abstracte Sätze über die Beschaffenheit der Bibel, zB. über ihre Irrthumslosigkeit ableitete. Das war eine gründliche Misskennung der hl. Schrift selber. In der Schrift ist ein göttlicher und ein menschlicher Factor. Des göttlichen werden wir durch die Erfahrung gewiss, den menschlichen deckt die Kritik auf usw.

Es ist dasselbe, was wir schon oft gehört haben. Der Erfolg war ebenfalls derselbe wie anderswo: heftige Bekämpfung einerseits, Vertheidigung und Vermittlung andrerseits.

Der Berner Schulinspector Th. v. Lerber vertritt die strengste Inspirationstheorie und findet, dass Kinzler Pfade geht, die zu Strauß und Renan führen. Der Inspector des Baseler Missionshauses, Oehler tritt dagegen für seinen Collegen ein, ebenso J. Kündig. Da ich jedoch diese Schriftchen selbst nicht kenne und aus den Referaten ersehe, dass dieselben über das bereits Gesagte hinaus nichts Neues bieten, so möge diese kurze Erwähnung genügen.

12. Wie weit ist die Inspirationsfrage nun am Ende des 19. und am Anfang des 20. Jahrhunderts ausgetragen worden? Sie steht genau da, wo sie am Anfang der neunziger Jahre stand: Liberale, Strenggläubige, Vermittelnde. Keine Partei bekehrt die

---

[1]) ‚Über Recht und Unrecht der Bibelkritik. Zur Verständigung mit ängstlichen Verehrern der Bibel‘. Basel 1894.

andere zu ihrer Ansicht, der Widerstreit der Meinungen ist so groß wie je. Drei Namen genügen, um das zu zeigen: Harnack, Rupprecht, Cremer.

Über A. Harnack brauchen wir kein Wort zu verlieren. In seinem ‚Wesen des Christenthums‘ (Berlin 1900) hat er zwar die Inspirationstheorie nicht besprochen, aber doch durch seine Behandlung der hl. Schrift gezeigt, dass er jede Inspiration verwirft, wenn man mit diesem Worte nicht etwa nur religiösen Enthusiasmus bezeichnen will. Alle Ritschlianer und Liberalen jubeln natürlich Harnack zu. Rade schreibt in der ‚Christlichen Welt‘ (1901. Sp. 398) mit Bezug auf dieses Buch: ‚Harnack gehört zu den Personen, die beachtet werden, sie mögen sagen oder thun, was sie wollen. Und wenn sie etwas nicht sagen oder nicht thun, so ist das auch noch interessant‘. Mehr Bewunderung kann man billiger Weise nicht verlangen oder erwarten.

13. Gegen Harnack schrieb E. Rupprecht[1]) mit stark ausgeprägtem Subjectivismus und einer sonderbaren Art von polternder Frömmigkeit und Salbung. Nur einige seiner Aussprüche über die Inspiration seien angeführt mit Weglassung des Sperrdruckes, der so häufig verwendet wird, dass er seinen Zweck verfehlt.

‚Christus als Gott verbürgt uns dann auch die „Inspiration“ des alten Testamentes, wie durch seine Verheißung an seine Jünger die des Neuen vorwärts, dieses Wunder der Schriftlegung, von dem man heute nichts wissen will. Etliche Worte daher darüber noch! Den Akademikern ist heutzutage die „Schrift“ zumeist nur eine rein menschliche „Urkunde“ über göttliche Offenbarungsgeschichte, in welcher sie theils mehr, theils weniger „Weizen“ mit Spreu besonders chronologischer Art beisammenwähnen. Von wirklichem „siebenmal durchgeläutertem“ erdenfreiem Gold, wie der Psalmist von dem Gesetzbuch Moses redet, wissen sie nichts . . Und auf diese Machwerke drückt dann der Mund des Sohnes Gottes, „durch den der Vater redet“, und seine heiligen von ihm bevollmächtigten apostolischen Vertreter ihr göttliches Siegel. Welche Lästerung! Da kann es freilich keine inspirierten Quellen mehr geben nach 2 Tim. 3, d. h. Schriften, die so geschrieben sind, wie Gottes Geist es wollte, für alle Zeiten als Norm berechnet, sondern Schriften von Menschen, bearbeitet nach „ihrem Willen“, daher voll Irrungen. Denn irren ist — menschlich. Jeder Gelehrte läßt dann diese Irrthümer so tief gehen, als es ihm beliebt. Dieser Mischmasch von Gottes Wort und Menschen Wort, dieser Spreuhaufen mit etwas Weizen

[1]) Das Christenthum von D. A. Harnack. Gütersloh 1901.

ist dann „die Bibel Jesu" . . Weg dann mit dieser Bibel! Ein ehrlicher Mensch muss an ihr Ekel bekommen. Nur Freunde der Lüge und Verstellung können sie noch auf Altar und Kanzel legen. Aber die Ehrlichsten werden doch lieber wieder Heiden . . Aber die „Inspirationslehre der Alten ist gefallen", rufen sie alle. Es ist Lüge. Sie kann nicht fallen. Denn sie ruht fest auf Christi Erklärungen, wie auf denen der Apostel und auf ihrem Gebrauch der Schrift. Die „Theorie" über das „dass" dieser Thatsache, die die Alten lehrten, sie kann sich als unvollkommener Versuch erweisen. Aber die Bilder vom „Secretär" oder „calamus" usw. fassen sie ja selbst nur als hinkende Bilder. Das „Wie" des psychologischen Mysteriums ist genau ebenso undurchdringlich für den Verstand, wie jede geistliche Thatsache, die auf das Offenbarungswort Christi hin einfach zu glauben ist. Um das „dass" handelt es sich den Alten. Und das kann nie fallen.. Haben wir aber eine wirklich „inspirierte Schrift", so bedeutet uns das: Zurück zu den göttlichen Quellen der Offenbarung!' (S. 254 ff.)

Die ganze moderne Theologie ist nichts als ‚Plunder', als ‚fanatischer Betrug', eine Welt ‚jammervoller Krittler und Nörgler', ‚in der man sich nährt von den neuaufgewärmten Träbern einer verstorbenen Heidenwelt, oder im besten Fall eines abgefallenen skeptischen Judenthums' (S. 269 ff.).

Wenn das sich so verhält, welche Consequenzen soll dann die protestantische Kirchengemeinschaft gegenüber diesen Neuheiden und Zerstörern des Christentums ziehen? ‚Die gleichen, wie die des primitivsten Vereins gegenüber von Mitgliedern, welche maßgebende Stellungen einnehmen, aber den Statuten des Vereins fortgesetzt widerstreben und damit dem Verein ins Gesicht schlagen. Sie heißen „Hinaus!" Um jeden Preis hinaus!' (S. 221).

Ganz gut! aber werden die ‚Modernen' sich so mir nichts dir nichts hinauswerfen lassen? Wenn nicht, woher dann im Protestantismus das Recht und die Macht zum Hinauswerfen nehmen? Doch das mögen die Herren unter sich abmachen.

14. Ob Hermann Cremer nach Rupprechts Auffassung auch unter die Heiden oder Halbheiden gehört, kann ich nicht sagen. Jedenfalls redet er über die Inspiration etwas anders als Rupprecht. Wie in der zweiten, so hat er auch in der dritten Auflage der ‚Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche' den Artikel ‚Inspiration' bearbeitet (Leipzig 1901. Bd. 9. S. 183 ff.). Die Ausführung ist vorwiegend geschichtlich.

Die Geschichte der Inspirationslehre von der ältesten Zeit bis auf Kaftan wird kurz, aber nicht gerade sehr klar, dargelegt und zum Schlusse bemerkt, der Inspirationsbegriff, sowohl im mantischen wie im mechanischen Sinne sei ziemlich aufgegeben und durch den der ‚Urkundlichkeit der

hl. Schriften' ersetzt worden. Indessen auf die Frage nach dem Wesen der Bibel müsse eine andere Antwort gegeben werden, als bloß die, dass sie Urkunde der Offenbarung sei.

,An diesem Punkte hat nun Kähler eingesetzt und damit erst eine erfolgreiche Behandlung der Frage nach dem Wesen und Wert der Bibel und nach Wesen und Art der Inspiration ermöglicht'. Die Bibel ist die ursprüngliche auf das Heil der Leser gerichtete Heilsverkündigung. Die Schrift tritt jedem, der mit ihr in Berührung kommt, mit der Forderung entgegen, das so bezeugte Heil in Christo anzunehmen. Annahme bedeutet Heil, Nichtannahme macht vor Gott schuldig. Darum eignet dem Schriftzeugnis in besonderm Maße eine verpflichtende Kraft.

,Durch diese seine verpflichtende und schuldig machende Kraft weist sich dieses Zeugnis als in besonderem Maße erfüllt vom Geiste Gottes, getragen von der Gegenwart Gottes, gewirkt vom hl. Geiste aus . . Dieser Zusammenhang des Schriftzeugnisses mit dem hl. Geiste . . ist es, den wir — im Zusammenhang mit den Schriftaussagen — als Inspiration bezeichnen'.

Weil im Schriftzeugnis die Kraft des hl. Geistes ist, wird es sich im Gegensatz zur Sünde in der Hervorbringung des (Fiducial-) Glaubens im einzelnen und in der Kirche bewähren. Diese individuelle und kirchliche Erfahrung von der hl. Schrift ist das testimonium Spiritus sancti, das sich zunächst nur auf das Ganze bezieht. Ob und inwieweit die Theile der Schrift diese Geistesart an sich tragen, bedarf der Einzeluntersuchung.

Um die Art der Inspiration zu verstehen, müssen wir uns erinnern, dass die Schrift ihrem Inhalt nach die Geschichte der Heilsthaten Gottes ist. Die Schriftsteller, die diese Geschichte berichten, stehen in einem besondern Verhältnis zum hl. Geiste, welches je nach der Zeit verschieden ist, im Alten Testamente der Gottesferne, im Neuen der Gottesnähe. Christus hat, um das in ihm erschienene Heil zu bezeugen, die Apostel und andere Gehilfen erwählt. Dieser Dienst des Zeugnisses erfordert eine besondere Geistesausrüstung. Der hl. Geist eignet ihnen das Heil zu, bezeugt und bestätigt es ihnen. Zweitens verleiht er ihnen ein Verständnis des Heils und eine Fähigkeit, es zu verkünden, wie es für solche Zeugen nothwendig ist.

,Die Inspiration ist die besondere Ausrüstung der betreffenden Personen zur grundlegenden Zeugenschaft in dem ganzen Umfange dieses ihres Berufes, den sie ebenso durch ihre mündliche Verkündigung wie durch ihre schriftstellerische Wirksamkeit ausrichten. Die Inspiration ist ihre Amtsgnade, ihr Charisma, welches sie befähigt, ungeachtet der individuellen, allgemein menschlichen sowohl wie schuldbaren Unvollkommenheit zu einer für alle Zeit grundlegenden und maßgebenden Aussage der Heilsthatsachen und ihrer Bedeutung . . Die Theopneustie der neutestamentlichen Heilszeugen ist nicht als ein vereinzelter, immer wieder neu von Gott gewirkter Heilszustand aufzufassen, sondern ist eine bleibende Bestimmtheit, während sie

im Alten Testament, wenigstens als Theopneustie der Propheten, nur als etwas zeitweiliges auftritt . . Aus dem eigenthümlichen Charakter der neutestamentlichen Theopneustie als einer bleibenden Bestimmtheit der Heilszeugen erklärt sich noch eine andere Wahrnehmung. Wenn nämlich Paulus einen Unterschied macht zwischen Aussagen, die er auf göttliche Mittheilung zurückführt und seiner eigenen Meinung, so will er doch den Unterschied zwischen inspiriertem und nicht inspiriertem Wort darum nicht zulassen . . Ferner: ist die Theopneustie eine Lebensbestimmtheit, kein nur auf Momente sich beschränkender Zustand der Zeugen, so können sie auch von andern als zur Heilsverkündigung gehörigen Dingen, wie 2 Tim. 4, 13, reden, ohne dass ihre Inspiration in diesem Falle ruhte'.

Dann wird noch bemerkt, dass der Inhalt des ‚geistgewirkten Heilszeugnisses' wesentlich auf Bezeugung und Deutung von Thatsachen gehe, also auch geschichtliche Berichterstattung sei; zu dieser aber bedürfe es ebenfalls einer besondern Befähigung durch den Geist Gottes. Doch gehe diese Geisteswirkung nicht auf die Kenntnis, sondern auf das Verständnis der Geschichte.

‚Ist es nun nicht die Kenntnis, sondern das Verständnis der Geschichte, auf welches sich die Geistesausrüstung bezog, so erklären sich Erscheinungen der heiligen Geschichtsschreibung, die ihr mit aller Geschichtsschreibung eignen, Abweichungen in den begleitenden Umständen, in der chronologischen Ordnung ꝛc., ja auch die Verschiedenheiten, wie sie zwischen den Büchern der Könige und der Chronik bestehen, die ebenso, wie andere, mit der wirklichen Lage der Dinge nicht stimmende Ausdrucksweisen, wie zB. vom Auf- und Untergang der Sonne und ähnliche, den Inhalt, um deswillen und von dem gezeugt wird, nicht berühren. Es ist nicht die Frage, wie solche Irrungen, solche Ausdrucksweise möglich ist, wenn wir inspiriertes Gotteswort haben, sondern es ist nur die Frage, worauf sich die Geistesausrüstung bezieht. Wahrheit, lauterste ewige Wahrheit zu wissen, verträgt sich nicht bloß sehr wohl mit menschlicher Beschränktheit, sondern tritt in Verbindung mit dieser umso klarer und mächtiger hervor'. Das ist das kritische Sicherheitsventil an dieser Theorie.

Harnack, Rupprecht, Cremer sind typische Vertreter der drei Richtungen, in die der deutsche Protestantismus hinsichtlich der Inspirationsfrage gespalten ist. Eine tiefe Kluft gähnt zwischen ihnen, und trotz mancher gegentheiligen Versicherung ist von einer Überbrückung dieser Kluft bis jetzt wenig zu merken. Für den Protestantismus ist die Bibel, auf die er ausschließlich aufgebaut werden sollte, zum wahren Verhängnis geworden.

15. P. Gennrich schreibt im Vorwort zu seinem Werkchen: ‚Der Kampf um die Schrift in der deutsch-evangelischen Kirche des neun-

zehnten Jahrhunderts' (Berlin 1898): ,Ich meine, gerade weil so unendlich viel über die hl. Schrift und ihre Bedeutung für die evangelische Kirche geredet, geschrieben und gestritten ist, ist es nicht überflüssig, nun einmal sozusagen das Facit der Verhandlungen zu ziehen, sich nun einmal zu fragen: ,Was ist denn eigentlich dabei herausgekommen? Ist es wirklich so, daſs eine Verständigung sich vor der Hand als gänzlich aussichtslos darstellt'? Es wird zugegeben werden müssen, daſs das gerade für die evangelische Kirche ein völlig unerträglicher Zustand wäre, wenn es ihr nicht gelänge, wieder eine feste Stellung zur Schrift zu gewinnen, nachdem der Unterbau, den die alte Dogmatik zur Festigung der Schriftautorität aufgeführt hat, in der That rettungslos verfallen ist. Eine solche Stellung zur Schrift zu gewinnen, ist geradezu eine Existenzfrage für die evangelische Kirche. Und da ist es dann nun meine Ansicht, daſs über die Art, wie das möglich ist, wirklich im groſsen und ganzen innerhalb der evangelischen Kirche eine Verständigung erzielt ist, so weit auch sonst freilich noch die Richtungen auseinander streben und in einzelnen sich Gegensätze gegenüberstehen, und daſs darum die Verhandlungen über die Schriftfrage im letzten Jahrzehnt doch nicht so ergebnislos gewesen sind, wie sie manchem erscheinen'.

Das Ergebnis der Untersuchung wird (S. 147 f.) in vier, aus einem Vortrag Prof. Kirns übernommenen Thesen vorgeführt:

,1) Die Autorität der Schrift ruht nicht auf einer bestimmten Theorie über ihre Entstehung, sondern auf ihrer dem Glauben jederzeit erfahrbaren Kraft.

2. Die Schriftautorität ist in letzter Instanz die Autorität Jesu Christi, von dem die Schrift zeugt, und sie eignet jedem Theil der Schrift in dem Maſs, als er Jesum dem Glauben erkennbar macht.

3) Gottes Heilsoffenbarung fordert als geschichtliche zugleich ein religiöses und ein geschichtliches Verstehn. Das erste verkennt der historisch-kritische Empirismus, das zweite der geschichtslose Supranaturalismus.

4) Die heilige Schrift wird zum Gnadenmittel, sofern Gottes Geist durch sie den Glauben weckt (Kirn: Die heilige Schrift ist das Gnadenmittel, durch das . . .), und sie ist das Erkenntnisprincip, aus dem wir die wahre Gestalt der göttlichen Offenbarung und des christlichen Lebens erkennen.'

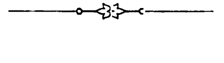
In diesen Thesen sei treffend zusammengefaſst, was die neuere Theologie über die Autorität der hl. Schrift zu sagen habe, und in

sie lasse sich auch das Ergebnis der geschichtlichen Untersuchungen über die Inspirationslehre zusammenfassen. Nun ist aber in diesen Thesen über die Inspirationslehre gar nichts gesagt, als dass jede derartige Theorie für die Autorität der Schrift gleichgültig sei. Wenn Gennrich glaubt, dass dies das Große und Ganze einer Verständigung über die Inspirationsfrage innerhalb der evangelischen Kirche darstelle, so ist das von seinem Standpunkte aus ein Optimismus, der in den Thatsachen nicht begründet ist. Werke, wie die von Haack, Rupprecht und andern dürften ihn doch eines bessern belehrt haben.

Hupfeld (in Giebichenstein) schreibt in einer Recension des Gennrich'schen Werkes: ‚Jedenfalls enthalten die Kirnschen Thesen, in denen der Verfasser im wesentlichen seine Meinung ausgedrückt findet, noch nicht die gesuchte Lösung. Dass von der Schrift eine dem Glauben erfahrbare Kraft ausgeht, begründet noch keine specifische Dignität derselben. Die Bezeichnung derselben aber als Gnadenmittel, ja als das Gnadenmittel, ordnet sie der kirchlichen Verkündigung als der viva vox evangelii und den media salutis im bisherigen Sinne in einer Weise über, dass nun erst recht nach einer Legitimation für diesen besonderen Anspruch in einer besondern Art und Weise ihrer Entstehung gefragt werden müsste'. (Th. Literaturbericht. Gütersloh 1899. S. 53).

A. Hegler schließt seine Besprechung mit den Worten: ‚Gennrich hat hier die Tendenz, möglichst zu beruhigen, und so scheint es auch, als ob die größten Theologen unseres Jahrhunderts sich mehr nur über die dogmatische Formel gestritten hätten, in der sie ihre wesentlich gleiche Anschauung von der Schriftautorität niederlegen wollten. Die Gegensätze kommen nicht in voller Schärfe zum Ausdruck, und wir fürchten, das „Resultat", das Verf. in diesen Kämpfen gewonnen sein lässt, wird noch nicht so bald die streitenden Parteien einigen'. (Theolog. Jahresbericht für 1898. S. 791)[1]).
Omne regnum in seipsum divisum desolabitur.

[1]) Es mag hier noch bemerkt werden, dass Gennrich außer der von uns besprochenen oder erwähnten Inspirationsliteratur noch viele andere einschlägige Werke anführt (S. 151 ff.).



Der sacramentale Ritus der Priesterweihe.

Von Dr. **Constantin Gutberlet.**

---

1. Die hl. Schrift kennt keinen andern Ordinationsritus als Handauflegung und Gebet. Und wo immer im christlichen Alterthum uns dieses Sacrament begegnet, wird die Handauflegung als sein eigentlicher Ritus angegeben, bzw. wird es uns unter diesem Ritus vorgeführt.

Die χειροτονία ist sein specifischer Namen geworden, der obgleich ursprünglich bloß die Erwählung durch Abstimmen unter Händeausstreckung, d. h. Emporheben der Hände bezeichnete, im kirchlichen Sprachgebrauche verwendet, der terminus technicus für die bischöfliche Händeauflegung bei der Ordination geworden ist, während die ἐπιθεσία χειρῶν eine nicht sacramentale Weihe der anderen Kirchendiener bezeichnet[1]). So hat das Wort χειροτονεῖν auch schon die hl. Schrift gebraucht. Denn einerseits wurde Timotheus durch Händeauflegung ἐπίθεσις τῶν χειρῶν ordiniert, andererseits bestellten die Apostel durch χειροτονία Bischöfe und Priester[2]). In den Ritualbüchern, wie auf Concilien wird der Ritus der Handauflegung für die verschiedenen Ordines vorgeschrieben, so im Testamentum D. N. Chr., in den Apostol. Constitutionen, in den Arab. Canonen des Hippolyt und im Gregor. Sacramentar.

---

[1]) Vgl. Maltzew, Die Sacramente der orthodox-kath. Kirche des Morgenlandes. S. 103.

[2]) Apgesch. 14, 23. Der griechische Name hat auch bei den übrigen Orientalen zB. den Syrern Eingang gefunden.

Das IV. Concil von Karthago (398) bestimmt für die Ordination des Bischofs: *Episcopus* cum ordinatur, duo episcopi ponant et teneant Evangeliorum codicem super caput et cervicem eius et uno super eum fundente benedictionem reliqui omnes Episcopi qui adsunt manibus suis caput ejus tangant[1]). *Diaconus* cum ordinatur solus episcopus qui eum benedicit manum super illius caput ponat[2]).

Presbyter cum ordinatur, Episcopo eum benedicente manus super caput ejus tenente, omnes etiam presbyteri qui praesentes sunt manus suas juxta manum episcopi super caput illius teneant[3]). Dieser letzte Canon ist wörtlich im Sacrament. Gregor. enthalten.

Auch die hl. Väter, abendländische wie morgenländische, kennen nur die Handauflegung als Ordinationsritus. Der hl. Papst Cornelius berichtet, dass der Gegenbischof Novatian drei Bischöfe gezwungen, ihm die Hände aufzulegen, dass an Stelle von zweien derselben nach ihrer Absetzung zwei andern die Hände aufgelegt wurden; Novatian selbst wurde von Papst Fabian durch Händeauflegung zum Priester geweiht[4]). Der hl. Cyprian berichtet, dass dem Sabinus die bischöfliche Würde übertragen und ihm an Stelle des Basilides die Hände aufgelegt worden seien[5]). Auch noch später bei Rhabanus Maurus, Alcuin, Walafried Strabo findet sich im Abendlande nur die Handauflegung.

Erst im 12. Jahrhundert begegnet uns bei der Priesterweihe neben der Händeauflegung die Darreichung und Berührung des Kelches mit Wein und der Patene, aber hier wohl bloß als erklärende Ceremonie, welche die durch die Händeauflegung ertheilte Gewalt symbolisieren sollte. S. Hugo v. S. Victor († 1141): Accipiunt calicem cum vino et patenám cum hostiis de manu episcopi quatenus his instrumentis potestatem se *accepisse* agnoscant, placabiles Deo hostias offerendi[6]). Dieselben Worte wiederholt Petrus Lombardus[7]).

Papst Gregor IX. (1227 — 41) kennt nur die Händeauflegung als Apostolischen Ritus der Priesterweihe. Presbyter et

---

1) can. 2. 2) can. 3. 3) can. 4.
4) Euseb. h. e. 6, 43. 5) ep. 67, 5.
6) de sacram. p. 3 c. 12.
7) IV. dist. 24, 9.

diaconus cum ordinantur, manus impositionem tactu corporali ritu ab Apostolis introducto recipiunt[1].

Gleichzeitig mit dieser officiellen Erklärung des Papstes spricht aber der hl. Thomas in einer Weise von der traditio instrumentorum, welche dieselbe als alleinige wesentliche Materie des Sacramentes erscheinen lassen könnte und thatsächlich zu dieser Meinung unter den Thomisten Veranlassung gegeben hat.

Papst Eugen IV. hat den Wortlaut seiner Instruction für die Armenier dem Opusculum des hl. Lehrers In art fid. et sacr. eccl. expositio entnommen, wenn er erklärt: Sextum sacramentum est ordinis, cujus materia est illud per cujus traditionem confertur ordo: sicut presbyteratus traditur per calicis cum vino et patenae cum pane porrectionem[2]. Eine päpstliche Commission beschäftigte sich in 53 Sitzungen von 1636 bis 1640 eingehend mit den orientalischen Weihen; Gasquet O. S. B., der die Acten im Archiv der Propaganda einsehen konnte, theilt daraus mit, dass die Giltigkeit der orientalischen Weihen fast einstimmig anerkannt wurde; die Instruction Eugen IV. berühre die Giltigkeit nicht, sie sei keine Glaubensentscheidung sondern nur eine praktische Anweisung, den Armeniern die vollständige abendländische Form zu überliefern[3].

2. Bei so großer Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit in der Praxis wie in der Lehre ist es nicht gerade leicht zu bestimmen, was als Materie und Form d. h. als wesentliche Bestandtheile des sacramentalen Ritus der Priesterweihe anzusehen ist, und es hat sich darüber eine große Anzahl theologischer Meinungen gebildet. Man kann dieselben (8) auf drei hauptsächliche zurückführen. 1. Die Händeauflegung mit den entsprechenden Gebeten ist allein das äußere Zeichen des Sacramentes. 2. Die traditio instrumentorum gehört sammt der Händeauflegung zum Wesen. 3. Die traditio instrumentorum ist allein wesentlich.

Die letzere Meinung wurde von Thomisten mit Berufung auf den hl. Thomas und auf Eugen IV. vertreten, ist aber jetzt ziemlich allgemein aufgegeben, sie ist auch ganz und gar unhaltbar. Denn sie nimmt an und muss annehmen, dass die Kirche die Substanz

---

[1]) c. Presbyter, decret. l. 1. tit. 16 c. 13.

[2]) Denzinger n. 596.

[3]) Amer. Quarterly Review 1900. Innsbr. Zeitschr. 1901. S. 562 f.

des Ordinationsritus verändert habe, was nach der Erklärung des Tridentinums unmöglich ist.

Zweitens ist die Berufung auf Eugen IV., dessen Belehrung für die Armenier sie für eine dogmatische Definition halten, unstatthaft. Es liegt auf der Hand, dass der Papst die Ordination durch Handauflegung nicht schlechthin für ungiltig erklären wollte, was er gethan, wenn er die Römische Praxis als allein giltig erklärt hätte. Denn es wurde von den orientalischen Bischöfen auf dem Concil von Florenz nicht verlangt, ihren Ritus in Zukunft aufzugeben, ihre Weihe wurde anerkannt, da sie ja als Bischöfe zum Concil zugelassen wurden. Die Weihen waren gar kein Gegenstand der Controverse. Den Armeniern wurde nur aus besonderen Gründen eine besondere Instruction auf Grund der Römischen Praxis gegeben, die sie seitdem auch befolgt haben, während die übrigen Orientalen, auch die unierten, nur unter Handauflegung ordinieren. Der Papst hat die Handauflegung auch nicht ausgeschlossen, sondern dadurch ausdrücklich verlangt, dass er auf das Pontificale Romanum hinweist, in welchem neben der traditio auch die Handauflegung vorgeschrieben ist.

Auch der hl. Thomas, auf den sich der Papst ganz und gar stützt, erkennt die Handauflegung an, da er die impositio manuum als eine Vermittlung der göttlichen Gnaden durch den Spender ansieht und darin die Handauflegung der Firmung mit der in der Ordination zusammenstellt und sich für die Gnadenwirkung auf die bekannte Stelle des zweiten Briefes an Timotheus (Resuscita gratiam) beruft[1]) Wenn er nun da, wo er eigens von der Ordination handelt[2]) nur von der traditio instrumentorum zu sprechen scheint, so muss die impositio manuum als selbstverständlich mit vorausgesetzt werden. Die Handauflegung ist das Allgemeine, sie bezeichnet und bewirkt also die Gnade, specificiert wird das Wesen der einzelnen Ordinationen und ihre besonderen Wirkungen, die bezüglichen Vollmachten werden charakterisiert durch die Darreichung der Gegenstände, worauf sich die Vollmacht bezieht. Man kann doch unmöglich annehmen, dass sich der Englische Lehrer in so grellem Gegensatz zur hl. Schrift setzen konnte, oder dass seine Unkenntnis des christlichen Alterthums so enorm gewesen, dass er die Handauflegung für indifferent für die Ordination gehalten[3]).

---

[1]) 3 p. q. 84 a. 4.

[2]) Suppl. q. 34 u. 37.

[3]) Wenn die ausschließliche Erwähnung der Übergabe der Geräthe in dem Supplementum als Ausschluss zu fassen wäre, dann muss der jugendliche

Ausdrücklich schreibt der hl. Thomas der Handauflegung die Ertheilung der Gnade zu: **Per manus impositionem datur plenitudo gratiae, per quam ad magna officia sint idonei. Et ideo solis diaconis et sacerdotibus fit manus impositio, quia eis competit dispensatio sacramentorum, quamvis uni sicut principali et alteri sicut ministro**[1]). Freilich rechnet er diese Handauflegung zu den präparatorischen Acten der Weihe, der Charakter wird erst bei der Verleihung der Consecrationsgewalt eingedrückt.

Das stimmt ganz zu der Auffassung, nach welcher die letzte Vollendung des Ritus der Händeauflegung und also die Spendung des Sacramentes erst mit der **traditio** abschließt. Freilich darf die Händeauflegung nicht als zufällige, auch durch eine andere Ceremonie ersetzbare Vorbereitung zum Sacramente gefasst worden, sondern als wesentlicher Bestandtheil des Ritus, der noch seinen Abschluss verlangt.

Der hl. Lehrer ist also der Ansicht, dass durch die Händeauflegung die Gnade mitgetheilt wird, nicht aber der Charakter, welcher die Gewalt verleiht. **In impositione manuum non datur character sacerdotalis ordinis, sed gratia, secundum quam ad exequendum ordinem sint idonei**[2]). **In confirmatione non datur officium operandi super aliquam materiam exteriorem et ideo character ibi non imprimitur in aliqua**

Thomas durch den reiferen verbessert werden. Der hl. Lehrer hat selbst nicht mehr das sacramentum Ordinis in der Summa. theol. behandeln können, das Supplementum ist von Schülern aus seinen früheren Schriften zusammengestellt worden. Nun muss jedem, der mit Sorgfalt den hl. Thomas liest, der Contrast auffallen, wenn er von der 3. pars zum Supplementum übergeht. Dasselbe sticht gegen die Klarheit, Bestimmtheit und Urtheilsreife der Summa ganz auffallend ab. Man sehe nur beispielsweise den so unbefriedigenden Beweis für die Sacramentalität des Ordo (q. 34 a. 3); derselbe thäte dar, dass auch die Ordensprofess, die Tonsur, die Benedictio Abbatum ein Sacrament ist. Der reifere Thomas hat in der Summa gar manche seiner früheren unhaltbaren Aufstellungen aufgegeben oder ausdrücklich widerrufen; wie viele würden noch gefallen sein, wenn er ein höheres Alter erreicht hätte. Auch er war dem Gesetze der Entwicklung unterworfen. Von dem Satze: ‚Es ist kein Meister vom Himmel gefallen', gibt es nur eine Ausnahme.

[1]) qu. 37 a. 5.

[2]) Suppl. q. 38. a. 1 ad 1m.

exhibitione sed in sola manus impositione et unctione. Sed in ordine sacerdotali aliter est[1]).

Nun ist es aber die klare Lehre des hl. Thomas, dass der Charakter die Grundlagen, den Rechtstitel für die sacramentale Gnade bildet. ‚Ex consequenti divina largitas recipientibus characterem largitur gratiam, per quam digne impleant ea ad quae deputantur‘[2]). Der Charakter ist res et sacramentum, letzteres in Bezug auf die Gnade. Das Sacrament hat ja auch, wie Thomas lehrt, seine Wirkungen in instanti, nach dem letzten Augenblick des Vollzuges. Er vertheilt also nur die Bezeichnung des Ritus: die Gnade wird vor allem durch die Handauflegung, die specifische Gewalt durch die Geräthe bezeichnet.

Das Specifische des Sacramentes des Ordo und der charakteristische Unterschied der einzelnen Ordines liegt allerdings zunächst und vorzüglich in der Mittheilung der besonderen geistlichen Gewalt. Die Gnade ist dieselbe und wird erst specificiert mit Rücksicht auf die Functionen, für die sie gegeben wird. Hoc sacramentum principaliter consistit in potestate tradita. Potestas autem a potestate traducitur sicut simile ex simili: et iterum potestas per usum innotescit, quia potentiae notificantur per actus. Et ideo in forma ordinis exprimitur usus ordinis per actum qui imperatur; et exprimitur traductio potestatis per imperativum modum[3]).

Darum wird sachgemäß die Handauflegung, welche zunächst die Mittheilung reichlicher Gnade bezeichnet, in ihrer Bedeutung ergänzt durch die traditio instrumentorum, welche die specifischen Gewalten andeuten.

Die Meinung also, dass die Darreichung der Geräthe allein das Wesen des Ordinationsritus ausmache, entbehrt jeder Begründung und muss darum aufgegeben werden.

4. Mehr Berechtigung hat die gerade entgegengesetzte Ansicht, dass die Auflegung der Hände (mit den Gebeten) allein hinreiche. Diese Auffassung ist insofern ganz unbestreitbar, als im ersten christlichen Jahrtausend von der ganzen Kirche und jetzt noch von den Orientalen die Händeauflegung allein bei der Ordination vorgenommen

[1]) Suppl. q. 37 a. 5. ad 1m.
[2]) 3 p. q. 63 a. 3. ad 1m.
[3]) Suppl. q. 34 a. 4.



wird. Es würde darum auch im Abendlande noch jetzt eine solche Ordination giltig sein, vorausgesetzt, dass das jetzige Pontificale den alten Ritus genau wiedergibt; Benedict XIV. behauptet dies, Morinus weist dagegen Veränderungen, zum mindesten Umstellungen nach. Denn die Kirche kann in Bezug auf die Substanz der sacramentalen Riten nichts ändern, geschweige denn einen in früheren Jahrhunderten giltigen, ungiltig machen.

5. Aber eine andere Frage ist, ob eine nach dem jetzigen Römischen Ritus vorgenommene Ordination mit bloßer Handauflegung, genauer gesprochen, ob die im Pontificale Romanum vorgeschriebene impositio manuum, ohne Darreichung der Geräthe giltig sei. Und das ist, wie es scheint, durchaus zu verneinen. In diesem Sinne, was man nicht immer festgehalten hat, ist die traditio instrumentorum ebenso wesentlich wie die Handauflegung.

Die Kirche kann allerdings den wesentlichen Bestandtheilen eines sacramentalen Ritus keine Ceremonien hinzufügen, welche auch wieder wesentlich wären, wohl aber kann sie ohne Alterierung der Substanz des Ritus, einen einfachen Ritus in eine Mehrheit von symbolischen Handlungen zerlegen, von denen jede zum Wesen gehört, das sie zusammengenommen constituieren: und das hat die Römische Kirche in der so sinnreichen Ausgestaltung des Ordinationsritus gethan. Wie sie in der Eucharistischen Feier die Consecration, welche den eigentlichen Kern bildet, zu einer großartigen liturgischen Dramatik ausgestaltet hat, hat sie auch so die einfache Händeauflegung mit den entsprechenden Gebeten zu einer eindringlichen, anschaulichen Bestellungs- und Einweihungsfeier erweitert. Bei der eucharistischen Feier ist das eigentliche Wesen vom Herrn selbst ganz genau determiniert, Materie und Form können dort nicht alteriert werden, sondern alle Ceremonien können sich nur als accidentelle Erläuterungen an den innern Kern anschließen. Aber an der Ordination ist die Form nicht genau bestimmt, wie das aus der außerordentlich großen Verschiedenheit der bei der Handaufleglung gesprochenen Gebete in den verschiedenen Kirchen und zu verschiedenen Zeiten deutlich hervorgeht.

Die Bestellung und Einweihung zu einem Amte läßt große Verschiedenheit im äußern Modus zu: es ist ein Act der wie das Bußgericht aus einer Reihe von Ceremonien, welche ein moralisches Ganze bilden, sich zusammensetzt. Wie nun die alte Kirche die Spendung des Bußsacramentes, dessen Form auch nicht genau bestimmt ist, in eine Reihe von vielen, sogar zeitlich weitauseinander liegenden

Momenten zum großen Nutzen der Büßer zerlegte, so die Römische Kirche den Ordinationsritus. Wie jene Vertheilung der Natur des Buß-Sacramentes als eines Gerichtes so sehr entspricht, so hat sie auch die Einweihungsfeier der zu Ordinierenden in höchst sinniger Weise in ein anschauliches heiliges Drama umgestaltet, welches die besonderen zu ertheilenden Gewalten auf das eindringlichste den Ordinanden und dem Volke zum Ausdrucke bringt.

6. Die Händeauflegung ist für sich noch unbestimmt, sie kann bei der Ertheilung der Firmungsgnade angewandt werden, sie wurde früher bei der Reconciliation angewandt, sie kann zum Diacon, zum Priester, zum Bischofe bestellen: darum muss die specifische Gnade und Gewalt durch die Form bezeichnet werden: das geschieht nun in den Orientalischen Riten durch die dabei gesprochenen Worte, oder in noch einfacherer Weise, wie in den Canones des Hippolyt vorgeschrieben wird, durch einfache Änderung des Amtsnamens zB. Bischof statt Priester, während das Formular dasselbe bleibt[1]).

Aber der hohen Würde des Sacramentes, der Wichtigkeit der zu übernehmenden Functionen ist es weit entsprechender, die Wirkungen des Sacramentes auch im einzelnen auschaulich zum Ausdrucke zu bringen. Das thut nun der Römische Ritus nicht bei der Handauflegung, wo es weniger gut geschehen könnte, sondern durch Darreichung der Geräthe, welche den entsprechenden Functionen dienen neben den dabei gesprochenen Worten. Bei der Händeauflegung selber kommt die specifische Bedeutung durch eine entsprechende Form gar nicht zum Ausdruck. Bei der Diaconatsweihe spricht der Bischof allerdings während der Händeauflegung Accipe Sp. S. ad robur et ad resistendum diabolo et tentationibus ejus. Aber das bestimmt die Gewalt des Diacon in keiner Weise; diese Form wäre sogar eher bei der Firmung am Platze als bei der Weihe zum Diacon. Bei der Händeauflegung über den zum Presbyter zu Ordinierenden ist in dem dabei gesprochenen Gebete von der priesterlichen Gewalt und vom hl. Geiste keine Rede: es wird Gott bloß gebeten ut super hos famulos coelestia dona multiplicet. Erst nach der Handauflegung betet der Bischof um die Kraft der priesterlichen Gnade, aber die Ordinanden werden damit nicht als geweiht sondern als consecrandos bezeichnet.

---

[1]) can. 31. Vgl. Rahmani Testam. D. N. J. Chr. p. XXXVI, 59.

Bei der Consecration des Bischofs sprechen der Consecrator und die assistierenden Bischöfe während der Handauflegung bloß **Accipe Sp. S.**, womit, wie auch Leo XIII. in der Bulle **Apostol. curae** über die anglicanischen Weihen bemerkt, die specifische Gewalt in keiner Weise bezeichnet wird, sowie auch in dem nach der Handauflegung verrichteten Gebete nur das **cornu gratiae sacerdotalis** herabgefleht wird, wodurch der Consecrandus in keiner Weise als Bischof vom Priester unterschieden charakterisiert wird.

7. So sieht man ganz deutlich, dass die Kirche die unbestimmte Materie, die Handauflegung, nicht durch einige mit derselben unmittelbar verbundene Worte als Form näher bestimmen will, sondern durch den Gesammtritus die **res sacramenti** bezeichnen wollte. Es dienen dazu schon längere Gebete, die vorausgehen und nachfolgen, aber insbesondere jene Worte, welche bei der Darreichung der Geräthe gesprochen werden und diese Darreichung selbst. Es wird die mit der Handauflegung verliehene Gewalt auf das anschaulichste und auf das bestimmteste zugleich durch Worte ausgedrückt, welche durch eine sichtbare Ceremonie durch Ohr und Gesicht dem Geiste vorgestellt werden. So ist die **traditio instrumentorum** mit ihren bezüglichen Formeln, die Form für die Handauflegung als Materie, mit der sie ein moralisches Ganzes bildet. Oder die Worte, welche bei der Darreichung gesprochen werden sind Form für die **traditio** und durch sie für die Händeauflegung.

Die Zerlegung des einfachen Ritus ist eine mehrfache: erstens ist die Händeauflegung von ihrer Form getrennt worden, zweitens ist diese Form nochmals in zwei Bestandtheile zerlegt worden, in einen sichtbaren Ritus und in die dabei gesprochenen Worte. Da freilich die Form sonst nur Worte enthält, so muss dieser sichtbare Ritus mit zu der Materie gerechnet, zunächst als eine nähere Bestimmung der Handauflegung gefasst werden.

Dagegen könnte man nur einwenden, eine solche Trennung der Materie von ihrer Form sei unstatthaft: die Kirche selbst dringt auf ein gleichzeitiges Aussprechen der Form mit der Materie, zB. bei der Taufe, der Ölung.

Aber die Kirche hat ja thatsächlich diese Trennung vorgenommen; denn auch die Gebete vor und nach der Handauflegung, welche nach der andern Meinung die Form ausmachen sollen, sind von der Materie geschieden.

Man muss sich nur erinnern, dass der sacramentale Ritus, Materie und Form ein *moralisches* Ganze darstellen, dessen Einheit

je nach der Beschaffenheit des Ritus sehr verschieden sein kann. Die Weihe des Priesters wie auch die dedicatio ecclesiae hat die Kirche in eine sehr große Mannigfaltigkeit von Ceremonien auseinandergelegt, wie es das Wesen und die Bedeutung dieser hehren Einweihungen verlangt. Wenn man es nun auch nicht dem Einzelnen, auch nicht einzelnen Kirchen überlassen kann, das Maß der Einheit der Weihe und der Gleichzeitigkeit von Materie und Form zu bestimmen: die Römische Kirche kann mit unfehlbarer Sicherheit die Zerlegung und genauere Bestimmung der einzelnen Theile vornehmen.

Wenn man nun sagen wollte, die vor und nach der Handauflegung gesprochenen Gebete sind ja auch moralisch mit ihr geeint, sie können und müssen also als Form angesehen werden, so ist zu bedenken, dass diese Gebete allerdings auch schon die Materie bestimmen, aber nicht vollkommen, sie können darum auch mit zu der Form gerechnet werden; sie könnten wohl auch für sich hinreichen: aber die Kirche hat die Vollendung der Bedeutung der Händeauflegung in die traditio instrumentorum verlegt: und darum wird erst mit ihr das Sacrament gespendet. Da der Herr die Form nicht selbst genau bestimmt hat, sondern der Kirche die präcise Fassung überlassen hat: so ist nach deren Determination durch die Kirche der von ihr angewandte Ritus wesentlich: die Gnade des Sacramentes wird in einem bestimmten, untheilbarem Momente des Ritus eingegossen. Nun gibt es aber vor der traditio keinen Punkt, an dem man die Verbindung der Form mit der Materie als abgeschlossen, das Sacrament vollendet bezeichnen könnte, das ist erst der Fall nach Vollendung der Worte, welche bei der Darreichung der Geräthe gesprochen werden.

Wir haben bei der Firmung und Ölung dasselbe Verhalten. Die Ausgestaltung des Ritus dieser Sacramente, wie die Vergleichung mit dem früheren und dem jetzigen orientalischen Ritus zeigt, hat die Kirche vorgenommenen, die Worte bei der Firmung genauer präcisiert, die Salbung bei der Ölung in eine Mehrheit von Salbungen mit entsprechend gewählten Worten aufgelöst. Aber dennoch wird erst nach Vollendung der von der Kirche präcisierten Form die sacramentale Gnade ertheilt.

8. Eine etwas andere Bewandtnis hat es mit der letzten nach der Communion an dem Priester vollzogenen Handauflegung und der Mittheilung des hl. Geistes zur Vollmacht, die Sünden nachzulassen: Accipe Sp. S., quorum remiseris peccata ... Diese Ceremonie welche übrigens vor dem 13. Jahrhundert nicht

vorkommt, dient freilich auch noch zum anschaulichen Ausdruck der durch die Handauflegung verliehenen priesterlichen Gewalt: aber diese specielle Gewalt wird nicht erst jetzt gegeben, nicht wie manche annehmen, getrennt von der Gewalt zu consecrieren, welche schon vorher ertheilt wurde. Vergebens beruft sich Bellarmin für die Möglichkeit einer solchen Trennung auf das Beispiel Christi, der den Aposteln die Gewalt zu opfern beim letzten Abendmahle, die Gewalt Sünden zu vergeben, erst nach seiner Auferstehung verlieh. Denn Christus, der die potestas excellentiae in Bezug auf die Sacramente besitzt, hat keinen Ritus bei der Verleihung dieser Gewalten angewandt; die Kirche hat sich dagegen streng an den sacramentalen Ritus zu halten, niemals aber ist diese doppelte Gewalt durch zwei Riten ertheilt worden. Die Ordination drückt nur einen Charakter ein, der für alle priesterlichen Functionen befähigt.

Es wäre darum nur die Annahme zulässig, dass dieser eine und einfache Charakter erst nach oder bei jener letzten Handauflegung eingedrückt werde. Dem widerspricht aber ganz entschieden, dass nach der Auffassung der Kirche die Ordinierten schon vorher die Consecrationsgewalt haben, da sie bereits mit dem Bischofe das hl. Opfer darbringen.

Da könnte nun freilich der Einwand erhoben werden; wenn die unbestimmte Händeauflegung ihren bestimmten Sinn durch Mittheilung der einzelnen Gewalten erhalten muss, und dies nach unserer Auffassung durch die bei der traditio instrumentorum gesprochenen, die Vollmacht bezeichnenden Worte geschieht, so muss auch die Sündenvergebung noch eigens ausgedrückt werden, und dieser Ausdruck ist gerade so wesentlich wie die traditio instrumentorum.

Also ist entweder unsere Auffassung von der Nothwendigkeit der traditio instrumentorum falsch, oder die Ceremonie, durch welche die Absolutionsgewalt verliehen wird, ist ebenso wesentlich oder noch mehr, weil sie durch eine gleichzeitige Handauflegung verliehen wird.

Dieses Dilemma beweist nichts, weil die Absolutionsgewalt gar nicht eigens erwähnt zu werden braucht, da sie mit der Consecrationsgewalt gegeben, von dieser gefordert wird. Wie der hl. Thomas ausführt, gehört es zu derselben Thätigkeit und Befähigung, eine Vollkommenheit zu verleihen und die Materie darauf vorzubereiten. Es muss also dem Priester mit der Gewalt über den wahren Leib des Herrn die Gewalt gegeben werden, die Gläubigen auf den Empfang desselben vorzubereiten, wozu vor allem die Nachlassung der Sünden

gehört[1]). Der hl. Lehrer kennt bloß einen begrifflichen Unterschied zwischen beiden Gewalten.

Ad duo, quorum unum est causa alterius una potestas ordinatur . . Et quia omnis gratia et remissio in corpore mystico ex capite suo provenit, ideo eadem potestas esse videtur per essentiam, qua sacerdos conficere potest et qua potest solvere et ligare, si jurisdictio adsit, nec differt nisi *ratione* secundum quod ad diversos effectus comparatur . . Et quia nihil aliud est character ordinis sacerdotalis, quam potestas exercendi illud ad quod principaliter ordo sacerdotii ordinatur . , ideo character et potestas conficiendi et potestas clavium est unum et idem per essentiam, sed differt ratione[2]).

Also braucht diese Gewalt nicht eigens ausgedrückt zu werden. Wenn die Kirche ihre Verleihung dennoch besonders durch eine eigene Ceremonie hervorhebt, so hat diese Ceremonie nur die Bedeutung einer Erklärung, geradeso wie die Epiklese nach der Consecration nicht die Transsubstantiation bewirkt, sondern emphatisch vor Augen stellt. Aber sagt man: Das Concil von Trient beweist die Wirksamkeit der Ordination aus der Wahrheit der Worte: Accipe Sp. S., diese Worte würden vergeblich gesprochen, wenn der hl. Geist nicht auch dabei ertheilt würde[3]). Nun, die hl. Väter beweisen auch aus der Epiklese die Gottheit des hl. Geistes, und doch bewirkt dieselbe nicht die Consecration. Aber der hl. Geist ist Gott, wenn er angerufen wird, die Verwandlung zu bewirken, wenn er sie auch nicht in dem Momente bewirkt, wo die Anrufung stattfindet. Ebenso ist ganz sicher, dass derjenige den hl. Geist und die Gewalt Sünden zu vergeben empfängt, wem die Kirche diese Gewalt durch den hl. Geist verleiht, ob das nun jetzt geschieht oder schon früher.

Es hat also diese letzte Handauflegung mit ihren Begleitworten nur ceremonielle Bedeutung; sie ist auch am spätesten zu dem jetzigen kirchlichen Weiheritus hinzugekommen. Nach Dionysius Carth. fand sie sich im Kölnischen Ritual noch nicht zu seiner Zeit, sondern die begleitenden Worte wurden bereits bei der ersten Handauflegung gesprochen, wobei ihre eigentliche Bedeutung in volles Licht tritt.

---

[1]) C. gent. l. 4 c. 74.

[2]) Suppl. q.17 a. 2 ad 1m.

[3]) Sess. 23, can. 4.

Diese Ceremonie hat also im Grunde denselben Zweck wie die vor der Ertheilung der Consecrationsgewalt vorgenommene Salbung der Hände mit den Worten: **Consecrare et sanctificare digneris Domine, manus istas per istam unctionem et nostram benedictionem: ut quaecumque benedixerint, benedicantur et quaecumque consecraverint, consecrentur et sanctificentur.**

Die eigentliche Consecration, Heiligung der priesterlichen Hände erfolgt durch die darauffolgende Ertheilung der Gewalt der Consecration des Leibes und Blutes des Herrn; darum kann dieselbe nur ceremonielle Bedeutung haben; aber ebenso verhält es sich mit der Absolutionsgewalt, welche mit der letzten Händeauflegung gegeben wird: ob die Ceremonie vor oder nach der eigentlichen Spendung des Sacramentes vorgenommen wird, ist von untergeordneter Bedeutung.

9. Somit muss allerdings die **traditio instrumentorum** im heutigen Römischen Ordinationsritus neben der Händeauflegung, wie sie in diesem Ritus sich findet, als wesentlich bezeichnet werden. Was man hauptsächlich dagegen einwendet, die Kirche könne keine wesentliche Veränderung in den sacramentalen Riten vornehmen, trifft nicht zu: sie hat die **traditio instrumentorum** nicht einem älteren Ritus hinzugefügt, sondern diesen Ritus zerlegt, was man bei der Polemik gegen diese Auffassung nicht immer beachtet hat.

Diese Auffassung ist allein mit der kirchlichen Praxis und Lehre vereinbar. Denn wenn auch das **decretum pro Armenis** keine dogmatische Entscheidung enthielte, welcher katholische Theologe kann es über sich bringen zu behaupten, der Papst habe in einer officiellen Instruction von der höchsten praktischen Bedeutung einen so schweren dogmatischen Irrthum vorgetragen?

Nach katholischen Principien und der Methode einer gesunden theologischen Wissenschaft müssen bei der Behandlung der Frage über Materie und Form der Sacramente in erster Linie so ausdrückliche Belehrungen wie sie uns in der officiellen Instruction Eugen IV. vorliegen, zu Grunde gelegt werden; das thut man auch bei allen andern Sacramenten, führt dies Decret sogar unter dem Namen des Florentinum an. Hier dagegen berücksichtigt man umgekehrt in erster Linie gewisse historische Thatsachen, deutet sie in einer Weise, dass sie mit der Belehrung, welche der Papst als Oberhaupt der Kirche in formellster Weise über die wichtigste praktische Frage nämlich die giltige Sacramentenspendung ertheilt, in Widerspruch kommen, wodurch die päpstliche Instruction als ein grober Irrthum erscheint; und nun erklärt

man, die Instruction enthalte keine dogmatische Entscheidung! Aber wenn sie keine dogmatische Entscheidung enthält, darf man ihr doch nicht einen groben Irrthum imputieren! Die Ausflüchte, der Papst wolle nur die Römische Form angeben, er bezeichne nur die integrierenden Theile usw. scheitern an dem klaren Wortlaute. Die traditio instrumentorum mit den Worten wird freilich bloß für den Römischen Ritus als Materie und Form des Sacraments bezeichnet, welche doch sicherlich wesentliche Bestandtheile der Sacramente bezeichnen. Wenn man sich in dieser Weise über die klaren Worte des decretum ad Arm. hinwegsetzen kann, dann ist es auch wertlos für die andern Sacramente, wofür es doch von Allen in erster Linie citiert wird.

10. Unsere Auffassung von dem Wesen des sacramentalen Ordinationsritus erklärt und begründet Lugo in seiner bekannten klaren und scharfsinnigen Weise. Facile conciliantur ritus utriusque ecclesiae; utraque enim confert Ordinationem per signum sensibile et verba, quae optime significant traditionem sacerdotii, quare utraque valide conficit et utraque servat formaliter loquendo materiam et formam a Christo institutam, licet materialiter utatur signis diversis.. Unde Eugenius verissime dixit, per traditionem instrumentorum et panis et vini etc. conferri ordinem, quia illa est de facto materia in ecclesia latina, licet absque illa posset adhiberi alia materia sufficiens, ut fit apud Graecos.. Quamvis ergo impositio manuum cum forma proportionata sufficeret prout sufficit apud Graecos: quia tamen ecelesia latina voluit adhibere materiam et formam magis explicitam *noluit* complere ordinationem in *manuum impositione,* et ideo non profertur tunc forma, donec explicetur magis materia tradendo panem et vinum etc., tunc autem profertur forma: Accipe potestatem offerendi sacrificium etc. quae forma cadit supra totam materiam praecedentem constantem ex manuum impositione et traditione panis et vini; quae faciunt materiam integram[1]).

[1]) De sacramentis in genere disp. II s. 5.

Die Cardinaltugend der Gerechtigkeit und ihr Verhältnis zur legalen Gerechtigkeit.

Von **Victor Cathrein** S. J.

Nach der gewöhnlichen Auffassung der Theologen und Philosophen gehört die legale Gerechtigkeit als Art (species) oder subjectiver Theil (pars subjectiva) zur Cardinaltugend der Gerechtigkeit. Fast allgemein wird nämlich die Cardinaltugend der Gerechtigkeit eingetheilt in die legale oder allgemeine Gerechtigkeit (iustitia legalis vel generalis) und die besondere Gerechtigkeit (iustitia particularis), welche wieder in ausgleichende und austheilende Gerechtigkeit (iustitia commutativa et distributiva) zerfällt.

Ich habe mich selbst in meiner ‚Moralphilosophie' (3. Aufl. I S. 295—297) und in meinem lateinischen Lehrbuch Philosophia moralis (n. 141) dieser herkömmlichen Auffassung angeschlossen. Noch jüngst hat dieselbe an P. Vermeersch in seinem schätzenswerten Werke Quaestiones de iustitia[1]) einen gelehrten Vertreter gefunden.

Ein erneutes und eingehendes Studium der Lehre des hl. Thomas über die Gerechtigkeit hat mich aber überzeugt, dass diese gewöhnliche Auffassung nicht der Meinung des hl. Lehrers entspricht, und da dessen Ansichten namentlich in der Lehre von den Tugenden vom allergrößten

[1]) Brugis, 1901 p. 27: ‚Virtus *cardinalis* iustitiae non est specialis ut infima species, sed ut genus sub se continens binas species, iustitiam generalem et particularem, quae posterior rursus dividitur in commutativam et distributivam'.

Ansehen sind, so möchte ich hier kurz das Ergebnis meines Studiums zusammenstellen, dadurch etwas zur Klarstellung des Begriffs der Gerechtigkeit beitragen und andere dazu anregen, die Frage von neuem durchzuprüfen.

I. Ich behaupte also: unter der Cardinaltugend der Gerechtigkeit, die neben der Klugheit, Mäßigkeit und Tapferkeit als vierte Cardinaltugend aufgezählt wird, versteht der hl. Thomas einzig und allein die *iustitia particularis*, welche die iustitia commutativa und distributiva als Unterarten unter sich begreift.

Man kann zwar nach dem hl. Thomas die Gerechtigkeit im allgemeinen eintheilen in die iustitia generalis (legalis) und particularis, aber diese Gerechtigkeit als Gattungsbegriff für die iustitia generalis und particularis ist nicht die Cardinaltugend der Gerechtigkeit. Nur die iustitia particularis ist nach dem hl. Thomas eine der vier Cardinaltugenden. Die Gründe für diese Behauptung sind folgende.

1. Im zweiten Theil der Summa behandelt der hl. Thomas nach den theologischen Tugenden die vier Cardinaltugenden und zwar in der Weise, dass er zuerst den Begriff und das Wesen der Cardinaltugend untersucht und dann ihre verschiedenen Theile (partes). So verfährt er auch inbezug auf die Cardinaltugend der Gerechtigkeit. Zuerst wird der Begriff der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit allseitig klargelegt, dann fängt er von 2. 2. q. 61 an die Theile der Cardinaltugend der Gerechtigkeit zu unterscheiden und zu bestimmen. Und welches sind nun diese Theile der Cardinaltugend der Gerechtigkeit? Hören wir: ‚Deinde considerandum est de partibus iustitiae, et primo de partibus *subiectivis*, quae sunt *species* iustitiae, scilicet distributiva et commutativa‘. Der hl. Thomas kennt also nur zwei partes subiectivae oder species der Cardinaltugend der Gerechtigkeit: die iustitia commutativa und distributiva. Gleich im ersten Artikel derselben Quaestio 61 stellt er die Frage, ob man mit Recht zwei Arten (species) von Gerechtigkeit unterscheiden könne, und mit Berufung auf Aristoteles lautet die Antwort: duae sunt iustitiae species, scil. distributiva et commutativa. Diese Antwort ist nur richtig, wenn man unter der Cardinaltugend der Gerechtigkeit bloß die iustitia particularis versteht.

2. Der innere Grund, warum nach dem hl. Thomas bloß die iustitia particularis als Cardinaltugend angesehen werden darf,

liegt auf der Hand. Man kann nämlich nach ihm die Cardinaltugenden in doppelter Weise auffassen: einmal als allgemeine Bedingungen oder Eigenschaften des sittlich guten Handelns und in diesem Sinn bilden alle Tugenden, welche der richtigen Erkenntnis des Guten dienen, die Klugheit, alle Tugenden, die unser Verhalten inbezug auf andere regeln, die Gerechtigkeit usw. Sodann aber, und diese zweite Auffassung bezeichnet er als die bessere[1]), kann man unter Cardinaltugend eine Tugend verstehen, die einen besondern abgegrenzten Gegenstand hat und zwar einen solchen, der dem sittlichen Handeln besondere Schwierigkeiten bereitet oder für dasselbe von besonderer Wichtigkeit ist. An diese zweite Auffassung hält sich der hl. Thomas selbst in seinen Ausführungen im zweiten Theil der Summa, wie jeder weiß, der denselben auch nur oberflächlich kennt. Dieselbe kehrt auch in seinen andern Werken constant wieder[2]).

Also jede der vier Cardinaltugenden hat eine materia specialis, materia particularis, materia determinata.

Nun aber hat die iustitia generalis oder legalis keine materia specialis oder determinata. Gerade deshalb heißt sie nach Aristoteles die ganze oder alle Tugend, weil sie die Acte aller Tugenden auf das Gemeinwohl hinordnet, oder wie der hl. Thomas sagt: ‚actus omnium virtutum possunt ad iustitiam pertinere, secundum quod ordinant hominem ad bonum commune. Et quantum ad hoc iustitia dicitur virtus generalis'. Schon vorher hatte er bemerkt ‚quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius'[3]).

Folglich kann nach der Auffassung des hl. Thomas die iustitia generalis oder legalis nicht eine Cardinaltugend und noch viel weniger ein bloßer Theil derselben sein.

3. In dem eben angeführten Artikel (2. 2. q. 58 a. 5) behauptet der Aquinate, die legale Gerechtigkeit sei eine allgemeine Tugend (virtus generalis). Aber, wendet er sich ein, wie kann die Gerechtigkeit eine allgemeine Tugend sein, da sie doch im Buche der

---

[1]) 1. 2. q. 61 a. 4: ‚alii vero et melius accipiunt has quatuor virtutes, secundum *quod determinantur ad materias speciales,* unaquaeque quidem illarum ad unam materiam, in qua principaliter laudatur illa generalis conditio, a qua nomen virtutis accipitur'.

[2]) Z. B. In 3 dist. 33 q. 1 a. 1, bes. sol. 3 ad 2; Q. de virtutibus cardinal. a. 1.

[3]) 2. 2. q. 58 a. 5.

Weisheit von den anderen Tugenden unterschieden wird? Sobrietatem et iustitiam docet, prudentiam et virtutem (Sap. 8, 7). Was antwortet nun Thomas? Man beachte die Antwort: ,*iustitia condividitur seu connumeratur aliis virtutibus non in quantum est generalis, sed in quantum est specialis virtus*, ut infra dicetur art. 7 et 12 huius quaest.'[1]).

Wenn man also die Gerechtigkeit neben den anderen Tugenden aufzählt und von ihnen unterscheidet, so ist darunter nicht die iustitia generalis zu verstehen. An den Stellen, auf die Thomas verweist (art. 7 et 12) erklärt er dann die iustitia particularis, die als Unterarten die iustitia commutativa et distributiva unter sich begreift, und zeigt, wie sich diese von der iustitia generalis unterscheide.

4. Die Art und Weise, wie der englische Lehrer die vier Cardinaltugenden unterscheidet und definiert, läſst unseres Erachtens keinen Zweifel daran bestehen, daſs nach ihm nur die iustitia particularis eine der Cardinaltugenden sein kann. Wir verweisen hier besonders auf die q. 61 in der 1a 2ae, die von den vier Cardinaltugenden handelt. Nachdem er im zweiten Artikel den Grund für die Vierzahl der Cardinaltugenden angegeben und gezeigt hat, wie sich diese vier Tugenden von einander unterscheiden, stellt er sich (art. 3) die Frage, ob nicht vielleicht andere Tugenden besser als Haupttugenden aufzuzählen seien. Hören wir nun die Antwort: ,Huiusmodi quatuor virtutes cardinales accipiuntur secundum quatuor formales rationes virtutis, de qua loquimur. Quae quidem in aliquibus actibus vel passionibus *principaliter* inveniuntur, sicut bonum consistens in consideratione rationis principaliter invenitur in ipso rationis imperio, non autem in consilio neque in iudicio . . *Similiter autem bonum rationis prout ponitur in operationibus secundum rationem recti et debiti principaliter invenitur in commutationibus vel distributionibus, quae sunt ad alterum cum aequalitate.* Bonum autem refrenandi passiones principaliter invenitur in passionibus, quas maxime difficile est reprimere, scil. in delectationibus tactus. Bonum autem firmitatis ad standum in bono rationis contra impetum passionum

[1]) 2. 2. q. 58 a. 5 ad 1.

praecipue invenitur in periculis mortis, contra quae difficillimum est stare'.

Schon diese Bestimmung des Gegenstandes der Cardinaltugenden überhaupt und der Gerechtigkeit insbesondere passt nur auf die iustitia particularis, nicht auf die iustitia legalis. Nur jene hat einen besondern abgegrenzten Gegenstand und nur von ihr gilt, dass sie rationem debiti beobachte ,*in commutationibus vel distributionibus*, quae sunt ad alterum *cum aequalitate*'.

Sehen wir jetzt, wie Thomas nach dem aufgestellten Grundsatz die vier Cardinaltugenden unterscheidet. Zuerst bemerkt er, man könne die Haupttugenden so auffassen, dass jede Tugend, die bei der richtigen Beurtheilung des Guten mithilft, Klugheit, jede, die unsere Handlungen inbezug auf andere nach Gebür ordnet, Gerechtigkeit usw. genannt wird. Dann fährt er fort: ,Alio vero modo possunt accipi secundum quod istae virtutes denominantur ab eo quod est *praecipuum in unaquaque materia;* et sic sunt speciales virtutes contra alias divisae; dicuntur tamen principales respectu aliarum propter principalitatem materiae; puta quod prudentia dicatur quae praeceptiva est, *iustitia, quae est circa actiones debitas inter aequales* etc.'[1]).

Auch diese Definition passt nur auf die iustitia particularis. Denn die iustitia legalis bezieht sich nicht auf die actiones debitas inter aequales, sondern bewirkt, dass das Glied dem Ganzen, dessen Theil es ist, das Gebürende leiste. Sie berücksichtigt das bonum commune, die iustitia particularis dagegen das bonum privatum. Das bonum commune und das bonum privatum aber ,non differunt solum secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam'[2]).

5. Das eigentlich charakteristische Merkmal der Cardinaltugend der Gerechtigkeit ist das *medium rei*. Die anderen moralischen

---

[1]) 1. 2. q. 61 a. 3. So wie hier erklärt der hl. Thomas die Cardinaltugenden in Quodlib. 12 a. 22: ,Alii accipiunt distinctionem harum virtutum secundum *determinatas materias*, sicut Aristoteles et Peripatetici. Unde . . iustitia non dicit rectitudinem animi circa inquisitionem (andere Lesart acquisitionem) omnium causarum, sed tantum *circa commutationes et distributiones* et actiones humanas quae sunt ad alterum'.

[2]) 2. 2. q. 58 a. 7 ad 2.



Tugenden, d. h. die Mäßigkeit und Tapferkeit, fragen nur nach dem, was dem Handelnden selbst unter den gegebenen Umständen angemessen und geziemend sei; die Gerechtigkeit aber fragt nach dem, was anderen als das Ihrige zukomme; sie will soviel leisten, als sie schuldet, so dass Gleichheit herrscht zwischen Schuld und Leistung.

Dieses medium rei ist aber im eigentlichen und strengen Sinne nur in der iustitia particularis vorhanden, nicht aber in der iustitia legalis. Also ist auch nur die erstere die Cardinaltugend der Gerechtigkeit.

Schon im zweiten Theil der Summa (2. 2. q. 58 a. 10 et q. 61 a. 2) spricht der hl. Thomas nur im Anschluss an die *iustitia particularis* und mit Bezug auf sie vom medium rei[1]). So sagt er im letztgenannten Artikel ad 2: ‚Generalis forma iustitiae est *aequalitas*, in qua convenit iustitia distributiva cum commutativa; in una tamen invenitur aequalitas secundum proportionalitatem geometricam, in alia secundum arithmeticam‘.

Noch deutlicher trägt er dieselbe Lehre vor im Commentar zu den Sentenzen (In 3 dist. 31 q. 1 a. 3 sol. 2): ‚Sicut passiones circa quas sunt aliae virtutes oportet quod aequentur rationi, ita oportet quod operationes circa quas est iustitia, adaequentur illi ad quem est iustitia; quod non potest esse, nisi secundum rem *tantum reddatur quantum ei debetur*; et ideo ibi est medium rei. *Sed inter aliquos duos potest constitui aequalitas dupliciter. Uno modo* secundum quod utrisque aliquid reddendum est; et in hoc constituit ei aequalitatem *iustitia distributiva,* quae non dat aequale utrique secundum quantitatem, sed secundum proportionem, quia utrique dat quantum sibi debetur; et ideo medium in iustitia distributiva dicitur esse secundum proportionalitatem geometricam . . *Alio modo* constituitur aequalitas iustitiae inter aliquos, in quantum unus debet recipere ab alio propter hoc quod ille prius recepit ab isto,

---

[1]) Auch Aristoteles redet nur inbezug auf die iustitia particularis vom medium rei, cf. Ethic. V c. 3 sqq. Der Gegenstand der legalen Gerechtigkeit ist nach Aristoteles das iustum legale; der Gegenstand der iustitia particularis das iustum *aequale*. Diese aequalitas kann doppelter Art sein, dem entsprechend auch die iustitia particularis. Cf. S. Thom. In V Ethic. l. 3.

et ad hoc est *iustitia commutativa.* Et quia tantum debet secundum quantitatem aliquis ab altero recipere quantum ei tribuit, ideo in hac specie iustitiae salvatur medium secundum proportionem arithmeticam etc.

Der hl. Thomas kennt also hier nur zwei Arten, wie das medium rei hergestellt werden kann. Wenn es eine dritte Art gäbe, wäre es nicht richtig absolut zu behaupten: inter duos potest constitui aequalitas dupliciter.

Übrigens kennt der hl. Thomas nicht nur an dieser Stelle, sondern überall, wo er von dem medium rei handelt, nur ein doppeltes medium rei. Man vergleiche zB. De virtutibus in communi q. 1 a. 13 ad 7. Er wendet sich hier ein, Boethius unterscheide ein dreifaches medium: arithmeticum, geometricum et harmonicum sive musicum, und antwortet, Boethius rede vom medium rei, ‚et ideo non conveniunt medio virtutis, quod est secundum rationem; nisi forte in *iustitia,* in qua est simul medium rei et medium rationis, cui competit medium rationis arithmeticum in *commutationibus*, et medium geometricum in *distributionibus* ut patet in 5 Ethic. c. 3 et 4‘. Im Commentar zur Ethik des Aristoteles In 5 Ethic. l. 3 nennt er die iustitia particularis iustitia *aequalitatis.*

6. An mehreren Stellen scheint der hl. Thomas ganz ausdrücklich zu lehren, dass nur die iustitia particularis als Cardinaltugend der Gerechtigkeit anzusehen sei. In der Summa (2. 2. q. 58 a. 8) stellt er sich die Frage, ob die besondere Gerechtigkeit einen besondern Gegenstand habe (utrum iustitia particularis habeat materiam specialem)? Hier verdient besonders die zweite Einwendung Beachtung. Augustinus lehrt, so lautet sie, es gebe vier Tugenden, durch die die Seele hienieden geistlich lebt, nämlich die Mäßigkeit, Klugheit, Tapferkeit und Gerechtigkeit und von der vierten, der Gerechtigkeit, sagt er, dass sie sich über alle (Tugenden) erstreckt. Daraus schließt der hl. Thomas als Einwendung, ‚Ergo *iustitia particularis, quae est una de quatuor virtutibus cardinalibus*, non habet specialem materiam‘. Er antwortet, man könne die Cardinaltugenden in doppelter Weise auffassen, einmal als besondere Tugenden, die sich auf besondere Gegenstände beziehen und sodann als Bezeichnungen für gewisse allgemeine Weisen, in denen sich die Tugenden bethätigen (uno modo secundum quod sunt speciales virtutes habentes determinatas materias; alio

modo secundum quod significant quosdam generales modos virtutis). In diesem zweiten Sinn nahm der hl. Augustin an der angeführten Stelle die Gerechtigkeit.

Die Behauptung, dass die justitia particularis eine von den vier Cardinaltugenden sei, läßt er also bestehen.

Noch klarer kehrt dieselbe Lehre im Commentar zu den Sentenzen wieder. Auch hier bemerkt er (In 3 dist. 33 q. 1 a. 1 sol. 3 ad 2) die Heiligen redeten in doppelter Weise von den Haupttugenden, bald insoferne sie besondere Tugenden mit einem besondern Gegenstand sind, bald aber nur insofern sie eine gewisse Allgemeinheit besitzen und andere Tugenden in sich begreifen. Dieses wendet er auf die Gerechtigkeit an und sagt: Iustitia quaedam est generalis, quaedam specialis. *Specialis quidem est secundum quod habet materiam determinatam* in communicationes[1]) quae ad alterum sunt secundum rationem debiti: *et sic ponitur hic una de quatuor cardinalibus virtutibus*. Alio modo dicitur *generalis*, et hoc dupliciter. Uno modo secundum quod est quaedam habitudo recta ipsius animae, prout homo debito modo ordinatur et in se ipso et ad alia: et sic dicitur iustificari impius. Alio modo, prout est idem quod omnis virtus ratione differens, prout actum virtutis quis ordinat ad bonum commune secundum imperium legis'.

Und wiederum daselbst q. 2 a. 1 sol. 3 ad 2: Iustitia et prudentia dicuntur generales respectu omnium virtutum; temperantia autem et fortitudo non respectu omnium, sed respectu virtutum tantum quae eis adiunguntur: et haec generalitas sufficit ad cardinalem virtutem, prima autem non requiritur. *Quamvis iustitia secundum quod est idem quod omnis virtus, non sit virtus cardinalis,* ut dictum est'.

Unter iustitia secundum quod est idem quod omnis virtus kann man hier nicht alle Tugenden verstehen, insofern sie von der iustitia legalis zum Gesammtwohl hingeordnet werden; denn die Behauptung, unter der Cardinaltugend der Gerechtigkeit dürfe man nicht alle Tugenden verstehen, wäre doch gar zu selbstverständlich. Man hat also darunter die justitia legalis zu verstehen, von der der hl. Thomas oft nach Aristoteles behauptet, sie sei omnis virtus

---

[1]) Die Parmenserausgabe liest in communicationibus.

nicht kraft ihrer Wesenheit, sondern weil sie allen Tugenden gebietet und sie zum Gesammtwohl hinordnet[1]).

Erwähnt sei noch eine Stelle aus der Quaestio de virtutibus cardinalibus a. 3 ad 8, wo der hl. Thomas auf die Einwendung, die Gerechtigkeit sei die ganze Tugend (tota virtus) und folglich größer als die anderen Cardinaltugenden, antwortet: nicht die Gerechtigkeit, welche die ganze Tugend sei, werde zu den Cardinaltugenden gezählt (,licet *iustitia*, *quae est tota virtus*, *non sit illa iustitia*, *quae ponitur virtus cardinalis*'). Dass unter der iustitia, quae est tota virtus, die iustitia legalis zu verstehen ist, geht aus der Stelle des Aristoteles hervor, der die Einwendung entnommen ist und welche der hl. Thomas selbst in folgender Weise erklärt: Justitia legalis includit omnem virtutem. Ad eam enim pertinet uti virtute ad alium. Qualibet enim virtute potest aliquis uti ad alterum. ,*Unde manifestum est quod iustitia legalis non est quaedam particularis virtus, sed ad eam pertinet tota virtus*'.

7. Aus dem Gesagten ergibt sich ein neuer Beweis dafür, dass die iustitias legalis weder als pars subiectiva noch als pars potentialis oder integralis der Cardinaltugend der Gerechtigkeit angesehen werden kann. Das Ganze kann nicht als Theil des Ganzen aufgezählt werden. Nun verhält sich aber die iustitia particularis, ja überhaupt jede moralische Tugend, die sich auf den Nächsten bezieht, zur iustitia legalis wie der Theil zum Ganzen: ,Iniustitia, quae dicitur inaequalitas non est penitus idem cum iniustitia illegali, sed comparatur ad ipsam *ut pars ad totum;* et similiter iustitia aequalitatis (d. h. die iustitia particularis) comparatur ad iustitiam legalem'[2]). Gerade deshalb heißt die iustitia legalis *tota virtus,* quia ,est universaliter circa totam materiam moralem, qualitercunque potest dici aliquis circa aliquid studiosus vel virtuosus'[3]).

So kann meines Erachtens kein Zweifel daran bestehen, dass der hl. Thomas unter der Cardinaltugend der Gerechtigkeit

---

[1]) So sagt er In 3 dist. 33 q. 3 a. 4 sol. 1 ,iustitia legalis est idem quod omnis virtus' u. das. sol. 5 ad 5: (Epichia) ,est idem omni virtuti aliqualiter sicut et iustitia legalis.

[2]) In V Ethic. l. 3 circa finem.

[3]) L. c.

nur die iustitia particularis versteht und man muſs sich wundern, daſs die Theologen fast allgemein diesen Punkt übersehen oder wenigstens mit Stillschweigen übergehen. Übrigens sei doch bemerkt, daſs einige ältere Theologen schon ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht haben. So sagt Dom. Soto mit klaren Worten: ‚Respondetur iustitiam, quae numero ponitur cardinalium, non esse legalem et generalem, sed specialem'[1]. Auch Gregor von Valentia sieht bloß die iustitia particularis als eine der vier Cardinaltugenden an[2]. Gerade aus dem Umstand, daſs die iustitia als eine besondere Tugend neben den andern Cardinaltugenden aufgezählt wird, beweist er, daſs es neben der iustitia legalis oder generalis eine iustitia particularis gebe.

II. Wie verhält sich nun die iustitia legalis zur Cardinaltugend der Gerechtigkeit (zur iustitia particularis oder aequalitatis)? Fallen beide im strengen Sinn unter den Gattungsbegriff der Gerechtigkeit, so daſs der Name Gerechtigkeit beiden im gleichen Sinne zukommt, oder ist bloß die eine von beiden Gerechtigkeit im strengen Sinn, so daſs die andere nur analog oder in weiterem Sinn den Namen Gerechtigkeit verdient?

1. Ich glaube, man muſs unterscheiden. Definiert man die Gerechtigkeit ganz allgemein als eine Tugend, die anderen das Ihrige gibt oder die anderen ihr Recht zukommen läſst, so ist sie ein Gattungsbegriff, der im eigentlichen Sinn sowohl der legalen als der besonderen Gerechtigkeit zukommt. Das scheint unzweifelhaft die Ansicht des hl. Thomas zu sein. Im Commentar zur Ethik des Aristoteles (In v. Eth. l. 3) sagt er ausdrücklich: ‚Dicit ergo primo, quod iustitia particularis est univoca, i. e. conveniens in nomine cum legali. Et hoc quidem *quia conveniunt in definitione secundum idem genus*, in quantum utraque in eo quod est ad alterum: licet iustitia legalis attendatur in ordine ad aliquid quod est bonum commune, iustitia autem particularis ordinatur ad alterum quod pertinet ad aliquam personam privatam'. Im gleichen Sinne behauptet er in der Summa (2. 2. q. 58 a. 5. c.):

[1]) De Jure et iustitia l. 3 q. 2 a. 5 ad 1.
[2]) Commentar. theolog. tom. 3. Disp. 5 q. 2 punct. 2.

,Iustitia . . . ordinat hominem ad alium; quod quidem potest esse dupliciter: uno modo ad alium singulariter consideratum; alio modo ad alium in communi, secundum scilic. quod ille qui servit alicui communitati, servit omnibus hominibus qui sub communitate illa continentur. Ad utrumque ergo se potest habere *iustitia secundum propriam rationem*'.

Es ist aber wohl zu merken, dafs so lange man die Gerechtigkeit in diesem allgemeinen Sinne auffafst, ohne nähere Bestimmung des Rechtes, das ihren Gegenstand bildet, nicht bloß die iustitia particularis und legalis, sondern auch die Tugend der Religion, des Gehorsams, der Pietät und der Billigkeit als Arten der Gerechtigkeit aufgefafst werden müssen. Denn auf alle diese Tugenden läfst sich die allgemeine Definition der Gerechtigkeit im eigentlichen Sinn anwenden. Die Tugend der Religion zB. gibt Gott das Seinige, d. h. was ihm in strengem Sinn gebürt und worauf er ein Recht hat. Von der Billigkeit (epicheia) lehrt Thomas ausdrücklich, sie sei ein subjectiver Theil der Gerechtigkeit im allgemeinen, d. h. nicht der Cardinaltugend der Gerechtigkeit, sondern der Gerechtigkeit insofern sie ein Gattungsbegriff für alle Arten von Gerechtigkeit ist. ,Epicheia est *pars iustitiae communiter dictae* tanquam iustitia quaedam existens . . Unde patet quod epicheia est pars subiectiva iustitiae, et de ea iustitia dicitur per prius quam de legali: nam legalis iustitia dirigitur secundum epicheiam'[1]. Dieses Verhältnis der Billigkeit zur legalen Gerechtigkeit wird dann noch näher bestimmt: ,Epicheia correspondet proprie iustitiae legali et quodammodo continetur sub ea, et quodammodo excedit eam. Si enim iustitia legalis dicatur quae obtemperat legi sive quantum ad verba legis, sive quantum ad intentionem legislatoris, quae potior est, sic epicheia est pars potior legalis iustitiae. Si vero legalis iustitiae dicatur solum quae obtemperat legi secundum verba legis, sic epicheia non est pars legalis iustitiae, sed est *pars iustitiae communiter dictae*, divisa contra iustitiam legalem ,sicut excedens ipsam'[2].

[1]) 2. 2. q. 120 a. 2 c.

[2]) Ibid. ad 1. Vom habitus epichiae sagt Thomas In V Ethic. l. 16 in fine: ,Ipse habitus qui dicitur epichia est quaedam species

Wegen ihrer nahen Beziehung zur legalen Gerechtigkeit kann, wie Thomas ausdrücklich lehrt, die Billigkeit ebensowenig wie die legale Gerechtigkeit zu den Cardinaltugenden gerechnet werden. ‚Quamvis (epicheia) sit excellentior quam iustitia legalis, non tamen potest dici cardinalis: tum quia est in supplementum legalis iustitiae et etiam quodammodo praesupponit illam, tum quia est idem omni virtuti aliqualiter sicut et legalis iustitia'[1]). Also die Billigkeit kann aus demselben Grunde wie die legale Gerechtigkeit nicht als Cardinaltugend gelten, weil sie in gewissem Sinn jede Tugend ist, woraus wieder hervorgeht, wie Thomas die Cardinaltugenden auffaßte.

2. Definiert man aber die Gerechtigkeit im engern Sinn als die Tugend, die anderen nach Gleichheit gibt, was sie ihnen als das Ihrige schuldet, so gilt die Definition im eigentlichen und strengem Sinn nur von der Cardinaltugend der Gerechtigkeit oder der iustitia particularis (iustitia commutativa et distributiva), von allen andern Tugenden nur im weitern und analogen Sinn. Diese anderen Tugenden werden dann als integrierende oder potentielle Theile der Gerechtigkeit beigezählt, mit Ausnahme der legalen Gerechtigkeit und der mit ihr verbundenen oder identischen Billigkeit, die wegen ihrer Allgemeinheit eine ausnahmsweise und bevorzugte Stellung einnehmen neben den besondern moralischen Tugenden, die sich auf andere beziehen.

Das ist die Auffassung des hl. Thomas, die er oft zum Ausdrucke bringt. ‚Sicut moderatio passionum est adaequatio ipsarum ad rationem: ita moderatio exteriorum actuum, secundum quod sunt ad alterum, est *quod adaequentur illi ex comparatione* ad quem moderantur. Et haec quidem *adaequatio est quando ei redditur quod et quantum* ei debetur; et *haec adaequatio proprius modus iustitiae est. Unde ubicunque invenitur ista adaequatio complete, et iustitia quae est virtus specialis;* et omnes virtutes in quibus salvatur, sunt partes subiectivae iustitiae. Ubi autem ipsa *adaequatio non secundum totum salvatur,* sed

---

iustitiae, *et non est alius habitus a iustitia legali,* sicut et de eius obiecto dictum est: habitus enim per obiecta cognoscuntur'.

[1]) In 3 dist. 33 q. 3 a. 4 sol. 5 ad 5.

secundum aliquid, reducitur ad iustitiam ut pars potentialis, aliquid de modo eius participans'[1]).

Aber worin besteht diese *adaequatio*, welche das charakteristische Merkmal der Cardinaltugend der Gerechtigkeit ausmacht? Das erklärt Thomas ganz vortrefflich im unmittelbaren Anschluſs an die eben angeführten Worte. ‚Ista autem *adaequatio tria complectitur*, ut ex dictis patet; scil. ut sit ordinatum *ad alterum;* ut sit ei *debitum,* alias superexcederet actio ad quem fit; et ut *tantum reddatur quantum debetur;* alias deficeret in minus'.

Aus diesem allgemeinen Grundsatz folgert denn Thomas, daſs die Tugend der Religion und der Pietät nicht im vollkommenen Sinn Gerechtigkeit sind, weil sie nicht volle Gleichheit zwischen Schuld und Leistung herzustellen vermögen; andere Tugenden, wie die Dankbarkeit, Freigebigkeit usw., geben andern nicht das, was ihnen im strengen Sinn (gesetzlich) als das Ihrige gebürt.

Ganz derselben Lehre begegnen wir im zweiten Theil der Summa q. 80, wo der hl. Thomas von den potentiellen Theilen der Gerechtigkeit zu handeln anfängt. Auch hier erklärt er die Gerechtigkeit in einer Weise, die nur auf die iustitia particularis paſst. ‚Ratio iustitiae consistit in hoc quod alteri reddatur quod ei *debetur secundum aequalitatem*, ut ex supra dictis patet q. 58 a. 10 et 11[2]). Dupliciter ergo aliqua virtus ad alterum existens a ratione iustitiae deficit: uno modo, in quantum deficit a ratione aequalis; alio modo, in quantum deficit a ratione debiti'[3]).

Wir können soweit das Ergebnis unserer Untersuchung in folgenden Sätzen zusammenfassen:

1. Die gebräuchliche Eintheilung der Cardinaltugend der Gerechtigkeit in die iustitia legalis, commutativa et distributiva als ihre drei subjectiven Theile, entspricht nicht der Auffassung des hl. Thomas. Nur die iustitia particularis gilt ihm als die Cardinaltugend der Gerechtigkeit und diese hat bloſs zwei subjective Theile: die iustitia commutativa und distributiva.

---

[1]) In 3 dist. 33 q. 3 a. 4 sol. 1.

[2]) In diesen Artikeln ist vom medium rei der iustitia particularis die Rede.

[3]) 2. 2. q. 80 a. 1. Man vergleiche, was oben n. 4 über den Begriff der Cardinaltugend der Gerechtigkeit gesagt wurde.

2. Faßt man die Gerechtigkeit allgemeiner (iustitia communiter dicta), d. h. ohne das Moment der Gleichheit in der Definition derselben auszudrücken, so ist nicht bloß die iustitia legalis, commutativa und distributiva, sondern auch die aequitas (epicheia), die religio, pietas und obedientia eine species oder pars subiectiva der Gerechtigkeit.

3. Wo der hl. Thomas von partes potentiales und integrales der Gerechtigkeit spricht, geschieht dies immer nur mit Bezug auf die Cardinaltugend der Gerechtigkeit (iustitia particularis). Von partes subiectivae oder species redet er allerdings auch in Bezug auf die iustitia communiter dicta, aber nur wo er dies ausdrücklich bemerkt. Ist ohne weitern Zusatz von partes subiectivae iustitiae die Rede, so handelt es sich nur um die Cardinaltugend der Gerechtigkeit. Die iustitia legalis kann auf keinen Fall der Cardinaltugend der Gerechtigkeit als Theil beigezählt werden.

4. Die alte Controverse, ob die legale Gerechtigkeit in ebenso vollkommenen Sinn Gerechtigkeit sei als die ausgleichende und austheilende löst sich nach dem Gesagten leicht. Versteht man unter Gerechtigkeit die iustitia communiter dicta, so ist die legale in ebenso vollkommenem Sinn Gerechtigkeit als die ausgleichende. Nimmt man dagegen die Gerechtigkeit im engern Sinn als die Tugend, welche andern nach Gleichheit ihr Recht zukommen läßt, so ist sie nur im weitern und uneigentlichem Sinn als Gerechtigkeit anzusehen.

Moderne Gegner Mariä.

Von Leopold Fonck S. J.

1. ‚Dass Christus aus einer unversehrten Jungfrau geboren sei, hat noch kein Christgläubiger jemals in Zweifel gezogen. Bis auf den heutigen Tag wollen nur Juden allein es nicht zugeben; und jene, die bloß dem Namen nach Christusgläubige, in Wahrheit aber Juden waren, Carpokrates, Cerinthus und die Ebioniten, sowie ihresgleichen, haben auch denselben Irrthum gelehrt‘. So konnte noch Dionysius Petavius vor fast dreihundert Jahren in seiner vortrefflichen ‚Dogmengeschichte‘ schreiben[1]). Während er jenen Irrthum als ‚den höchsten Grad der Gottlosigkeit auf diesem Gebiete‘ bezeichnet, verurtheilt er als ihm zunächst kommend die Lehre, Maria sei nach der Geburt des Herrn nicht immerdar Jungfrau geblieben[2]).

Würde der große Theologe des siebzehnten Jahrhunderts sich heute aus seinem Grabe erheben und in der Gegenwart Umschau halten, er müsste mit Trauer und Entrüstung gewahren, wie jener ‚höchste Grad der Gottlosigkeit‘ leider schon nicht mehr nur bei Juden allein, sondern fast allgemein bei einer Wissenschaft zu finden ist, die sich so gerne rühmen möchte, das wahre Wesen des Christenthums

---

[1]) Dion. *Petavii*, Theologicorum dogmatum de Incarnatione XIV, 3, 2 (ed. Venet. 1745, t. 6, p. 202).

[2]) Ebd. n. 3.

erfaſst zu haben. Selbst diejenigen aber unter den nichtkatholischen Christen, welche des Herrn jungfräuliche Geburt noch irgendwie anerkennen, erscheinen fast ausnahmslos als Verbündete mit jenen ersten im Kampfe gegen die jungfräuliche Reinheit der Gottesmutter nach der glorreichen Geburt ihres Sohnes.

Es dürfte wohl nicht ohne Nutzen sein, auf einige neuere Angriffe dieser modernen Gegner Mariä kurz hinzuweisen.

I.

2. Für die Irrlehrer der ersten Zeiten, an die Petavius erinnert[1]), war die Bestreitung der jungfräulichen Geburt eine von selbst sich ergebende Folgerung aus der Leugnung der Gottheit Christi. In gleicher Weise haben auch die gehässigen Verleumdungen Mariä in den Fabeldichtungen der talmudischen Rabbiner, namentlich im Tractat ‚Toledoth Jeschu'a', den alten Haſs gegen den Nazarener zur Voraussetzung.

Ganz ähnlich steht es mit unsern modernen Gegnern Mariä. So lange die göttliche Würde des Sohnes noch festgehalten wurde, betrachteten auch die nichtkatholischen Theologen die Lehre von seiner wunderbaren Geburt aus der reinsten Jungfrau als eine der ersten Grundlagen des christlichen Glaubens. Aber sobald der strahlende Edelstein der Gottheit des Sohnes aus dem kostbaren Geschmeide herausgebrochen war, da wurde auch die herrliche Lilienfassung einer jungfräulichen Mutter als wertlos beiseite geworfen.

Leider ist nun aber die moderne ‚unabhängige Forschung', wie man sich auszudrücken beliebt, in der Leugnung der Gottheit Christi so ziemlich einig. Ein Blick auf unsere Hochschulen und ihre theologischen Facultäten, sowie auf die angesehensten theologischen Zeitschriften und Jahresberichte genügt, um uns von dieser traurigen Thatsache zu überzeugen. Wir wollen die Belege im Einzelnen hier jetzt nicht anführen. Aber wie weit es gekommen ist, sagen nur zu deutlich zB. die Worte des Baseler Professors Paul Wernle, auf die wir schon früher einmal hinwiesen und in denen es als ‚die groſse Frage' unserer Zeit bezeichnet wird, ‚ob das Heidenthum, dem der Glaube an den Gott Jesus entstammt, ewig über das Evangelium

[1]) Er handelt ausführlich über dieselben De Incarn. I, 2 (ed. Venet. t. 5, p. 8—10).

herrschen soll'[1]). In derselben ‚Deutschen Litteraturzeitung' glaubte noch neulich ein Bonner Privatdocent im Namen der ‚historischen Wissenschaft' das Thema einer katholischen gekrönten Preisschrift über die Gottheit Christi mit Emphase als ‚ungeheuerlich' bezeichnen zu müssen, und er begründete dieses ganz ‚leidenschaftslose' Urtheil einfach mit dem Satze: ‚Hat doch der Begriff der „Gottheit" und gar der „Gottheit Christi" für Jesus selbst . . einfach nicht existiert'[2]).

Kein Wunder also, wenn wir so ziemlich alle Vertreter dieser ungläubigen Wissenschaft zu den modernen Gegnern Mariä rechnen müssen: denn eine jungfräuliche Gottesmutter hat für sie ‚einfach nicht existiert'. Die Erzählung von dieser Jungfrau und Mutter wird als eine dichterisch ausgeschmückte Legende betrachtet, welche die apologetische Tendenz verfolgte, Jesus ‚gegen die jüdische Verleumdung einer Bastardgeburt zu vertheidigen'. Als einzige ihrer würdige Aufgabe betrachtet diese Wissenschaft noch die Frage nach dem Ursprung und dem Charakter dieser Legende, ob sie aus judenchristlicher oder heidenchristlicher Quelle abzuleiten sei.

3. Für eine judenchristliche Herkunft der ‚Legende' hatten sich früher die meisten jener Forscher entschieden. Namentlich hat Ad. Harnack den jüdischen Charakter derselben in seiner Dogmengeschichte und sonst mit Entschiedenheit betont und vertheidigt[3]). Ihm galt es, wie er zu Beginn des Kampfes um das Apostolikum energisch erklärte, als ‚eine der sichersten geschichtlichen Erkenntnisse, dass der Satz: ‚der geboren ist aus heiligem Geist und Maria der Jungfrau' nicht der ursprünglichen Verkündigung des Evangeliums angehört'[4]). Er weiß ganz bestimmt, dass ‚der Glaube, dass Jesus von einer Jungfrau geboren sei, aus Jes. 7, 14 entstanden' ist, und glaubt, ‚diejenigen, welche die Thatsächlichkeit der Jungfrauengeburt festhalten zu müssen meinen, müssten annehmen, dass sich hier eine missverstandene Weissagung erfüllt habe'[5]).

---

1) P. Wernle in Deutsche Litztg. XXI. 1900, 2391. Vgl. diese Ztschr. 1901, 347.

2) Heinr. Weinel ebd. XXII. 1901, 2059 (über J. Hehn, Die Einsetzung des Abendmahles als Beweis für die Gottheit Christi).

3) Ad. Harnack, Dogmengeschichte³ I, S. 95, Anm. 2. Vgl. Theol. Litztg. XIV. 1889, 204.

4) Ders., Das Apostolische Glaubensbekenntnis¹⁹ (Berlin 1892) S. 23 f.

5) Ders., Dogmengeschichte aaO.

An einer andern Stelle ist ihm die virginitas Mariae in partu ein ‚gnostisches Fündlein', das ‚bei Irenäus III 21, 4 schwerlich nachweisbar ist', während ‚Tertullian (de carne 23) es noch gar nicht zu kennen scheint und sehr bestimmt die Natürlichkeit des Vorgangs vorausgesetzt hat'[1]). Es sei nur nebenbei auf die Zweideutigkeit solcher Behauptungen hingewiesen: Irenäus sowohl wie Tertullian betonen aufs Nachdrücklichste an den angeführten Stellen und sonst die Jungfräulichkeit der Mutter des Erlösers; Irenäus hebt in der Erklärung der Weissagung des Isaias ganz besonders hervor, dass Maria ‚manente in ea virginitate inventa est in utero habens de Spiritu Sancto' und ferner ‚diligenter significavit Spiritus Sanctus per ea quae dicta sunt, generationem eius, quae est ex Virgine' (aaO.). Allerdings geht er dann auf die weitere Frage de utero clauso Virginis nicht ein, während Tertullian in seiner gegen den Doketismus der Gnostiker Marcion, Apelles u. a. gerichteten Schrift, zur nachdrücklicheren Vertheidigung der Wahrheit des Fleisches Christi diese Frage im verneinenden Sinne beantwortet.

Aber deshalb, weil die Doketen für ihr ‚gnostisches Fündlein' vom Scheinleibe Christi sich auf den uterus clausus Matris beriefen, lässt sich doch die Lehre von der virginitas Mariae in partu selbst noch lange nicht als gnostischer Satz bezeichnen. Wie so oft in ähnlichen Dingen liegt auch einer solchen Behauptung der beliebte Trugschluss zugrunde: die Lehre ist für diese oder jene Zeit katholischerseits noch nicht so ausdrücklich und allgemein, wie später, bezeugt; also hat sie damals noch nicht existiert oder war eine häretische Erfindung.

Übrigens galt die Lehre, dass der Erlöser von einer Jungfrau geboren sei, dem Tertullian, auch nach seinem Bruch mit der Kirche, als so sicher und feststehend, dass er, ebenso wie auch Irenäus, die einzigartige Würde dieser Jungfrau und Mutter mit hohen Lobeserhebungen preist[2]). Mit Recht weist er auch darauf hin, dass nur eine jungfräuliche Mutter allein sich für den Sohn des ewigen Vaters bei seiner Menschwerdung gezieme[3]). Dass Harnack diese

[1]) Ders., Dogmengeschichte³ I, S. 551, Anm. 6.

[2]) *Tertullian*, De carne Christi 17. 20. *S. Irenaeus*, Adv. haer. III, 21, 4. 7; 22, 4; V, 19, 1.

[3]) *Tertullian*, De carne Christi 18.

‚populäre Begründung der Geburt Christi aus der Jungfrau, wie sie noch heute gilt‘, ‚unter aller Kritik‘ findet[1]), kann uns nicht wundern und den Wert der Begründung nicht schmälern: denn für ihn ist eben die Voraussetzung selbst, dass Gottes eingeborener Sohn Mensch geworden ist, ‚unter aller Kritik‘.

4. Das Lob, welches die jungfräuliche Mutter aus dem Munde so alter und unverdächtiger Zeugen findet, ist diesen modernen Gegnern Mariä natürlich recht unbequem. ‚In diesem Zusammenhang (nämlich bei der Gegenüberstellung von Eva und Maria), sagt Harnack (aaO.), finden sich bei Beiden (Tertullian und Irenäus) sehr hochgegriffene Ausdrücke inbezug auf Maria ..; sie haben aber keine lehrhafte Bedeutung‘: natürlich nicht, denn das wäre katholisch! Aber die Begründung dieser kühnen Behauptung ist wirklich kläglich ausgefallen: ‚hat sich doch derselbe Tertullian de carne 7 despectierlich über Maria ausgesprochen‘. Tertullian handelt nämlich in diesem 7. Capitel über die von seinen doketischen Gegnern erhobene Schwierigkeit aus den Worten Christi bei Matthäus: Quae mihi mater et qui mihi fratres? (Mat. 12, 48). Indem er dabei den Unglauben der Brüder Jesu hervorhebt, scheint er auch anzunehmen, dass die Mutter nicht immer den Glauben an den Heiland bewahrt habe. Wie folgt aber daraus, dass die Lobeserhebungen der jungfräulichen Mutter ‚keine lehrhafte Bedeutung haben‘? Kann denn zB. die Thatsache, dass der hl. Johannes Chrysostomus, wenngleich mit Unrecht, Maria nicht von jeder moralischen Unvollkommenheit frei erklärt und bei ihr Zweifel am Glauben zugibt, uns irgendwie berechtigen, seinem Lobe der reinsten Jungfrau jene ‚lehrhafte Bedeutung‘ abzusprechen? Sicherlich hatte man doch zu seiner Zeit die Verehrung dieser Jungfrau und Mutter schon längst als in innigstem Zusammenhang mit der Lehre des Glaubens stehend erkannt und allgemein angenommen. Selbst die stummen Zeugen in Roms Katakomben reden ja laut genug von dieser Verehrung, die in jedes Christenherz mit der Liebe und Verehrung des Sohnes wie von selbst tief eingepflanzt ist[2]).

---

[1]) A. Harnack, Dogmengeschichte[3] I, S. 551, Anm. 6.

[2]) Über die jungfräuliche Gottesmutter in den Katakomben vgl. Jos. Wilpert, Die gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrhunderten der Kirche, Freiburg i. B. 1892, S. 52—65. H. F. Jos. Liell, Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau und Gottesgebärerin Maria

Wenn schon die Schmälerung dieser so tief gewurzelten Verehrung der jungfräulichen Mutter, wie sie sich in den Worten des hl. Irenäus und Tertullians ausspricht, in Harnacks kühn hingeworfenen Behauptungen recht merkwürdig berührt, so wird man sein Urtheil hinsichtlich der Stellung des hl. Hieronymus zur Lehre von der jungfräulichen Geburt des Herrn geradezu empörend nennen müssen. In einer Bemerkung über die späteren Controversen de partu virginis zwischen Ratramnus und Paschasius Radbertus[1]) erlaubt er sich zu sagen: ‚Radbertus zeigt bei seinen seltsamen Belehrungen der Klosterfräulein wenigstens nicht die Lüsternheit des Hieronymus, der der Vater dieser gynäkologischen Phantasien ist'[2]). Das ist in der That unter aller Kritik.

Wie sehr übrigens die ersten Jahrhunderte die von den modernen Gegnern so einstimmig bekämpfte jungfräuliche Geburt des Erlösers zu den nothwendigsten Grundwahrheiten des christlichen Glaubens rechneten, zeigen außer Tertullian und Irenäus, um nur wenige Zeugen zu nennen, recht deutlich die Worte des Origenes: ‚Diejenigen, welche zwar an den unter Pontius Pilatus in Judäa Gekreuzigten glauben, aber nicht glauben an den aus Maria der Jungfrau Geborenen, die glauben an ein und denselben und glauben doch nicht an ihn'[3]), und noch klarer an einer anderen Stelle: ‚Wenn jemand zwar glaubt, dass der unter Pontius Pilatus Gekreuzigte Heiligkeit und Heil der Welt gebracht habe, aber nicht aus der Jungfrau Maria und dem hl. Geiste, sondern aus Josef und Maria geboren sei, auch dem fehlen zum ganzen Glauben die nothwendigsten Stücke (τὰ ἀναγκαιότατα)'[4]).

Ebenso gehörte diese Wahrheit zur Glaubensregel des hl. Justinus, der in seiner Apologie, wie im Dialog mit dem Juden Tryphon dieses Hauptstück den Heiden und Juden gegenüber ver-

---

auf den Kunstdenkmälern der Katakomben, Freiburg i. B. 1887. F. A. von Lehner, Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten, Stuttgart 1881.

[1]) Vgl. darüber Jos. Bach, Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkte, I, Wien 1873, S. 152—155.

[2]) A. Harnack, Dogmengeschichte [3] III, S. 286, Anm.

[3]) *Origenes* in Joh. tom. 20 n. 24 (Joh. 8, 45). *Migne*, P. G. 14, 641 C sq.

[4]) *Origines* ib. t. 32 n. 9. Migne 14, 784 AB.

theidigt[1]). Vor ihm hatte der ‚Philosoph der Athener‘ Marcianus Aristides in seiner Apologie an den Kaiser Antoninus Pius die gleiche Lehre klar und deutlich als einen integrierenden Bestandtheil des christlichen Glaubens ausgesprochen und als Quelle dieser Lehre eben ‚das Evangelium‘ bezeichnet, ‚das vor kurzer Zeit nach der Aussage der Christen verkündet worden ist‘[2]). Desgleichen finden wir die jungfräuliche Würde der Mutter des Erlösers mit Nachdruck bezeugt und gelehrt in den Briefen des hl. Martyrerbischofs Ignatius, auch wenn wir den ausführlicheren Text seiner Briefe nicht inbetracht ziehen wollen[3]).

5. Trotzdem rechnet Harnack es zu den ‚sichersten geschichtlichen Erkenntnissen‘, dass dieses ‚nothwendigste Glaubensstück‘ nicht zur ursprünglichen Verkündigung des Evangeliums gehört habe. Er scheint sich aber bei den früher vorgebrachten Gründen für diese geschichtliche Erkenntnis doch nicht ganz beruhigen zu können. Immer wieder trat ihm die nachdrückliche Betonung der Jungfräulichkeit Mariä im Bericht des hl. Lukas gebieterisch in den Weg und mahnte ihn, an den evangelischen Worten nicht zu ‚drehen und zu deuteln‘: denn zweimal im gleichen Verse gibt der Erzähler der auserwählten Mutter den Ehrentitel der ‚Jungfrau‘ (παρθένος Luk. 1, 27) und mit allem Nachdruck läſst er diese Jungfrau erklären: ‚Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne?‘, worauf der Engel ihr das Wunder der übernatürlichen Empfängnis klar und deutlich ankündigt (Luk. 1, 34. 35).

Dass jener so nachdrücklich wiederholte Ehrentitel und diese beiden Verse nicht zum ursprünglichen Bericht gehören sollten, ließ sich aus äußeren Zeugnissen nicht einmal mit dem geringsten Schein von Wahrscheinlichkeit darthun. Bei der vollständigsten und lückenlosesten Übereinstimmung aller Handschriften, Übersetzungen, liturgischen Bücher und kirchlichen Schriftsteller musste es nachgerade als Wahnwitz er-

---

[1]) *S. Justinus*, Apol. 1, 22; Dial. c. Tryph. 100. Migne P. G. 6, 561 B; 709 B ss.

[2]) *Aristides*, Apologia, ed. J. R. *Harris* in Texts and Studies I, London 1891, p. 55. — Vgl. J. Schönfelder in Theol. Quartalschrift LXXIV. 1892, 535; F. Himpel ebd. LXII. 1880, 114.

[3]) *S. Ignatius*, Eph. 19, 1; Smyrn. 1, 1 (Opera Patr. apost. ed. F. X. *Funk* 1, 186. 234). In der Recensio longior vgl. Trall. 6, 3; 9, 1; 10, 4. Magn. 11, 2. Phil. 3, 2; 4, 3; 6, 2; 7, 1; 8, 1. 4. Smyrn. 1, 1; 2, 1. Ant. 3, 3. Heron. 4, 3. Eph. 7, 2; 18, 2. — Vgl. Cl. Blume, Das Apostolische Glaubensbekenntniß, Freiburg 1893, S. 127—162.

scheinen, daran zu rütteln. Alle ehrlichen Textkritiker der alten und neuen Zeit, des In- und Auslandes hatten daher das unbestreitbare Recht dieser Verse und jenes Ehrentitels auf einen Platz im heiligen Texte durchaus anerkannt. Von den Ausgaben der Complutensischen Polyglotte, des Erasmus, Aldus, Stephanus bis auf Griesbach, Lachmann, Tischendorf, v. Gebhardt, Brandscheid, Hetzenauer, Nestle, Tregelles, Scrivener, Westcott-Hort, B. Weiß war nirgendwo der mindeste Zweifel an diesem Rechte laut geworden.

Doch wir sind bei unsern modernen Kritikern schon ziemlich daran gewöhnt, dass sie sich mit ebenso großer Leichtigkeit, wie kühner Zuversichtlichkeit über alle und jede äußere Autorität hinwegsetzen. So kann es uns denn nicht wundern, wenn diese Forscher auch zur Entdeckung der Unechtheit gerade jener Verse nebst dem vorhergehenden Ehrentitel Mariä gelangt sind. Da diese unbequemen Mahner auf keine andere Weise zu beseitigen waren und nur der Gewalt weichen wollten, so wurde eben Gewalt gegen sie gebraucht.

6. Als einer der ersten hat wohl H. J. Holtzmann alles im dritten Evangelium, ‚was zur Hervorhebung und Feier der Maria als jungfräulicher Mutter des Gottessohnes dient‘, auf die ‚eigene Rechnung‘ des Evangelisten gesetzt, d. h. als späteren Zusatz von dem ursprünglichen Bericht ausgeschieden; insbesondere findet er die Antwort Mariä ‚Wie soll das geschehen?‘ (Luk. 1, 34) ‚beanstandbar‘[1]. Unter Berufung auf Holtzmann suchte dann der Lic. theol. Joh. Hillmann ausführlicher zu beweisen, dass die angeführten Stellen wirklich vom ‚Redactor‘ in den älteren Bericht eingeschoben seien[2]. Merkwürdigerweise führt er eine Reihe von ‚äußeren‘ Gründen ins Feld: bei näherem Zusehen sind sie aber nicht etwa äußeren Quellen, sondern sämmtlich dem evangelischen Texte selber entnommen und sollten eigentlich innere heißen.

Aber trotz aller innerlich-äußerlicher Gründe scheint der Beweis doch wenig durchschlagend gewirkt zu haben. Harnack begnügte sich damals (1892) die Annahme ‚Luk. 1, 34. 35 wäre ein Zusatz eines Redactors‘ einfach zu registrieren[3]. Joh. Weiß findet allerdings

---

[1]) H. J. Holtzmann zu Luk. 1, 26—34 in Hand-Commentar zum N. T. I, Freiburg 1889, S. 31 f. (erscheint gegenwärtig in zweiter Aufl.).

[2]) Joh. Hillmann, Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas, kritisch untersucht, in Jahrbücher für prot. Theologie XVII. 1891, 192—261.

[3]) A. Harnack, Dogmengeschichte[3] I, S. 96 Anm.

die Verwunderung Mariä (V. 34) ‚im höchsten Maße befremdend‘ und hält dafür, dass ‚die judenchristliche Quelle (des Lukas) von einer übernatürlichen Erzeugung noch nichts wusste‘; aber auch er gibt den Ausführungen Hillmanns über den heidenchristlichen Ursprung dieser Zusätze das Prädicat ‚nicht genügend‘[1]). P. Lobstein hält in seiner ‚christologischen Studie‘ über ‚Die Lehre von der übernatürlichen Geburt Christi‘ die Hillmann'schen Beweise nicht einmal der Erwähnung wert, obwohl er den ‚von dem religiösen Glauben eingegebenen, von der Volksphantasie geschaffenen, von der Schulhermeneutik sanctionierten Mythus von der Jungfraugeburt‘ hochwissenschaftlich behandelt; er weist die Annahme heidnischen Einflusses zurück und nimmt einen seiner ‚Beweise‘ gerade aus den für Hillmann so schwer compromittierten Versen[2]). Andere protestantische Ausleger, wie A. Plummer[3]) und C. F. Nösgen[4]), vertheidigen ausdrücklich die Geschichtlichkeit des evangelischen Berichtes und die Echtheit der angefochtenen Stellen.

7. Trotzdem nun Holtzmann in seiner ‚neutestamentlichen Theologie‘ eine neue Hypothese, als Erklärung der Interpolation von Luk. 1, 34 f., zum Besten gegeben[5]) und F. Kattenbusch durch Streichung von bloß vier Worten (ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω) ‚eine sehr glückliche Verbesserung der Hypothese Hillmanns‘ geboten hatte, die nach dem Urtheil Heinrich Weinel's ‚alle Schwierigkeiten aufs Trefflichste löst‘[6]), musste Harnack doch sich gestehen, dass die Nicht-Ursprünglichkeit, von Luk. 1, 34. 35 zwar öfters behauptet worden sei, aber doch nicht viele Anhänger gefunden habe. Er hielt es daher

---

[1]) Bernh. Weiß und Lic. Joh. Weiß zu Luk. 1, 34—39 in H. A. W. Meyer, Krit.-exeg. Kommentar über das N. T.[8], Göttingen 1892, S. 302. 305.

[2]) Paul Lobstein, Die Lehre von der übernatürlichen Geburt Christi[2], Freiburg 1896, S. 27. 33. 36.

[3]) Alfr. Plummer, A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke (International Critical Commentary), Edinburgh 1896, p. 6. 24.

[4]) C. F. Nösgen, Die Evangelien nach Matth., Mark. und Lukas[2] (Kurzgefaßter Kommentar), München 1897, S. 291 f.

[5]) H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentl. Theologie I, Freiburg 1897, S. 412 f.

[6]) H. Weinel, Die Auslegung des apostolischen Bekenntnisses von F. Kattenbusch und die neutestamentliche Forschung, in Zeitschr. f. neutest. Wissenschaft II. 1901, 37—39.

nicht für überflüssig, ,die Beobachtungen vollständig mitzutheilen, welche dagegen sprechen, dass die Verse ursprünglich im Evangelium gestanden haben'[1]).

Es sind natürlich lauter ,innere' Gründe und zwar 1. die auffallende Partikel διό und ,das geradezu verrätherische ἐπεί'; 2. die Beobachtung, dass wegen der Beziehung des καὶ αὐτὴ συνείληφεν in V. 36 auf καὶ ἰδοὺ συλλήμψῃ in V. 31 eine Unterbrechung der Rede des Engels durch V. 34. 35 nicht wahrscheinlich ist; 3. ,der Inhalt von V. 35 ist eine Doublette zu V. 31 und 32 . . Hätte der Schriftsteller beide Stellen concipiert, so wäre er sehr ungeschickt verfahren . . (Er hätte) einen unklaren Dialog stilisiert, in welchem er sich durch die Erwähnung des Vaters David selbst eine capitale Schwierigkeit geschaffen hat'; 4. ,die Worte in V. 36 und 37 haben nur dann einen guten und straffen Sinn, wenn von einer Geburt durch Geisteswirkung vorher nicht die Rede gewesen ist'; 5. ,endlich — und das scheint mir das Durchschlagende zu sein —, die Gegenrede der Maria leidet an zwei capitalen Fehlern: erstlich ist ihre Verwunderung, dass sie überhaupt gebären soll, ganz unmotiviert, und zweitens ist der Unglaube, der sich in dieser Verwunderung ausspricht, durch den Context ausgeschlossen'.

Auf Grund dieser ,durchschlagenden' Beobachtungen ,ergibt sich, nach der Ausscheidung der V. 34 und 35, dass das Lukasevangelium ursprünglich das Wunder der Geburt aus der Jungfrau überhaupt nicht gekannt hat . . Die beiden Stellen im Evangelium, die sie sonst noch voraussetzen, erledigen sich leicht: Man hat in 1, 27 (nach 2, 5) das παρθένος zu streichen (neben ἐμνηστευμένην) und 3, 23 das längst verdächtige ὡς ἐνομίζετο'. Nichts einfacher als das: ,man hat zu streichen'!

So kann er dann mit Genugthuung constatieren: ,Das vereinfacht die Untersuchung inbezug auf diesen Punkt der Legendengeschichte', wenngleich es noch immer dunkel bleibt, ,ob Lukas selbst oder ein Interpolator die Jungfrauengeburt in das Evangelium eingestellt hat'.

8. Auf manche folgsame Schüler wird gewiss diese echt moderne, allerdings zugleich recht fadenscheinige Beweisführung des großen Meisters einen ,durchschlagenden' Eindruck machen, und es sollte uns

[1]) A. Harnack, Zu Luk. 1, 34. 35, in Zeitschr. für neutest. Wiss. II. 1901, 53—57. Vgl. seine Bemerkungen zu Luk. 1 und 2 im Sitzungsberichte der k. pr. Akademie d. Wiss. zu Berlin 1900, S. 538—56.



nicht wundern, wenn Johannes Weiß demnächst in der ‚Theologischen Rundschau‘ das Ergebnis als ‚unwiderleglich bewiesen‘ verkündete.

Mit einiger Genugthuung können wir aber einstweilen constatieren, dass die ‚vollständigen Beobachtungen‘ Harnacks auf den ganz unverdächtigen, weil ebenso ‚unabhängigen‘ Kritiker Adolf Hilgenfeld durchaus keinen Eindruck gemacht haben. Derselbe betrachtet zwar die ganze Erzählung von der Geburt und Kindheit Jesu (Luk. 1, 5—2, 52) als erst der späteren Bearbeitung des Lukasevangeliums angehörig, von unverkennbar judenchristlichem Charakter und nicht von dem paulinischen Vorredner verfasst. Aber er erhebt mit aller Entschiedenheit gegen eine Interpolation der charakteristischen Stellen innerhalb dieser Erzählung Einspruch, und weist die Scheingründe Harnacks meist recht treffend zurück[1]).

Er bemerkt mit vollem Recht, dass die Nennung des Vaters David nach der nachdrücklichen Hervorhebung der Jungfrauschaft (V. 27) wirklich unbedenklich ist. Er findet den Dialog nicht ‚ungeschickt‘, sondern meint im Gegentheil, es sei ‚hier ein wohldurchdachter Fortschritt wahrzunehmen. Von einem Missverhältnis zwischen Luk. 1, 31—33 und 1, 34. 35 sollte nicht die Rede sein‘. ‚Nur weil Harnack die Maria durch gewaltsame Behandlung von Luk. 1, 27 schon zur Ehefrau gemacht hat, kann er die Verwunderung der Maria, dass sie überhaupt gebären soll, ganz unmotiviert finden‘, und damit ist thatsächlich der eine ‚kapitale Fehler‘ völlig gehoben. Inbezug auf den andern aber ‚steht wirklich nichts im Wege, die Frage der Maria zu fassen als eine Wissensfrage (nicht als Unglauben), gestützt auf ihr jungfräuliches Bewusstsein, durch welche Frage dann recht geschickt die bestimmte Eröffnung des Engels eingeleitet wird‘.

Mit Recht lässt sich auch auf Harnacks Behauptungen anwenden, was ein anderer Kritiker gegen Hillmann bemerkt hat: Die Verse 34 und 35 aus der ursprünglichen Erzählung ausscheiden ‚hieße in der That, den Edelstein ausbrechen und die Fassung zurücklassen. Denn die übernatürliche Erzeugung ist doch der Kernpunkt der ganzen Geburtsgeschichte‘. Derselbe Kritiker, Paul

---

[1]) **Ad. Hilgenfeld, Die Geburt Jesu aus der Jungfrau in dem Lukasevangelium, in Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie XLIV. 1901. S. 313—7. Vgl. seine Ausführungen über ‚Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu‘, ebd. S. 177—235.**

Feine, weist auch auf den eigentlichen Grund des Widerspruchs der modernen Gegner der jungfräulichen Mutter hin, indem er gegen Holtzmann hervorhebt: ‚Aus solchen Ausführungen geht klar hervor, dass man dieser evangelischen Erzählung mit einer vorgefassten Meinung entgegentritt. Es wird als selbstverständlich angenommen, dass von einer geschichtlichen Wirklichkeit oder Möglichkeit dessen, was uns von der Entstehung Jesu hier erzählt wird, keine Rede sein könne, sondern dass diese Erzählung nur auf speculativem Wege entstanden sein könne. Daraus folgt dann mit Nothwendigkeit, dass man dem Bericht des Lukas nicht gerecht werden kann'. Sehr richtig hebt er dann unter andern noch hervor, dass in den Hypothesen der Gegner ‚für die Entwickelung einer solchen speculativen Idee nicht genügend Raum bleibt', da die Abfassung des Berichtes der Geburtsgeschichte wenigstens noch in die sechziger Jahre fallen muss[1]).

Der wahre Grund aber, weshalb man der Erzählung des Evangeliums mit einem ‚Unmöglich' entgegentritt, ist die stets und überall bei den Kritikern gleiche Scheu vor dem Wunder und dem Übernatürlichen.

9. Während Harnack, ähnlich wie Lobstein und auch Hilgenfeld u. a., für die Entstehung des Mythus von der jungfräulichen Mutter eine ‚naheliegende und vollkommene Erklärung' in der judenchristlichen Annahme der Erfüllung einer missverstandenen Weissagung (Is. 7, 14) finden, glauben andere vielmehr nur durch heidenchristliche Einflüsse die Entwickelung dieser ‚speculativen Idee' erklären zu können. Zuerst hatte wohl Herm. Usener auf diesen mehr heidnischen Charakter der angeblichen Legende hingewiesen[2]). Joh. Hillmann meinte dann den ausführlichen Nachweis des heidenchristlichen Ursprungs bieten zu können (aaO.). Auch Joh. Weiß ist der gleichen Meinung, trotzdem ihm Useners und Hillmanns Beweise nicht genügen[3]).

Neuerdings ist ein anderer Kritiker für dieselbe These in die Schranken getreten, nämlich der emeritierte Pastor Ludwig Conrady[4]).

---

[1]) Paul Feine, Eine vorkanonische Überlieferung des Lukas, Gotha 1891, S. 27—30.

[2]) Hermann Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen, I: Das Weihnachtsfest. Bonn 1889.

[3]) Joh. Weiß zu Luk. 1, 36—39, in Meyer's Commentar[8] S. 305.

[4]) Ludw. Conrady, Die Quelle der kanonischen Kindheitsgeschichte Jesus'. Ein wissenschaftlicher Versuch. Göttingen 1900.

Eigentlich sollte die ‚unabhängige Forschung' ihm recht dankbar sein für die Resultate seines wissenschaftlichen Versuches; denn statt der allgemeinen Vermuthungen über den heidnischen Ursprung ist er zu ganz bestimmten, höchst überraschenden Entdeckungen über die eigentliche Quelle der evangelischen Erzählung gelangt. Maria, die jungfräuliche Mutter des Erlösers, ist nichts anders als eine heidnisch-christliche Nachbildung der ägyptischen Göttin Isis, der Mutter des Horus. In diesem ägyptischen Sagenkreis findet er für jede Person und jeden Zug der Kindheitsgeschichte das genaueste mythologische Vorbild: Joseph ist kein anderer als Thot, Joachim der reiche Erdgott, Anna die Göttin Nut, Zacharias Osiris, Elisabeth (Eli-scheba') die siebengehörnte Hathor, Herodes der in Hero verehrte böse Set usw. Selbst die Magier, die von Lukas einfach in Hirten ‚umgedichtet' wurden, haben ihr hehres Vorbild in den die Morgensonne begrüßenden ‚Mondaffen' oder ‚Sonnenhundekopf-Affen', während ihr Stern, aus dem Lukas Engelscharen gemacht hat, lediglich der ‚stark übermalte' Morgenstern ist.

Alle diese wunderbar einleuchtenden, und daher nicht weiter zu beweisenden, mythologischen Entlehnungen sind aus dem apokryphen Protoevangelium des Jacobus in unsere kanonischen Erzählungen übergegangen. Dasselbe wurde um 120 n. Chr. in Alexandrien von einem genialen christlichen Dichter, der noch ganz in heidnischen Anschauungen lebte, in hebräischer Sprache geschrieben. So vereinigten sich Heidenthum, Judenthum und Christenthum in diesem Wunderwerke, das den hohen Zweck verfolgte, den in Jerusalem und Bethlehem allmählich in Verfall gerathenen Isis-Cultus in christliche Formen umzugießen und so die einträglichen Wallfahrten zu den berühmten Heiligthümern wieder in Schwung zu bringen. Der Erfolg war so glänzend, dass bis auf den heutigen Tag dieser also verchristlichte Isis-Cult schwärmerische Anhänger in Menge gefunden hat — nämlich alle, die Maria als jungfräuliche Gottesmutter verehren.

Leider musste der Pastor emeritus an sich selber erfahren, dass Undank der Welt Lohn ist. Statt der seinen genialen Entdeckungen gebürenden Anerkennung wurde ihm selbst von Seiten seiner kritischen Freunde fast nur Widerspruch, mit etwas ironischem Spott gemischt, zutheil. Man sagte zwar, dass man ihm ‚nur zu danken' habe für das viele ‚Anregende und Lehrreiche', und bewunderte auch pflichtschuldigst seine Phantasie und seinen Bienenfleiß, erklärte aber

zugleich seine Thesen für ‚mehr als unwahrscheinlich‘[1]). Man lobte den ‚Aufwand von ungewöhnlichem Wissen und zähestem Fleiß‘, gestand aber, ‚nicht ohne Bangen und Schwindel seiner gewagten Construction‘ und den ‚in das Helldunkel der Mondmythologie sich verlierenden Wegen‘ folgen zu können und ‚nicht in der Lage zu sein, sich seine Ergebnisse anzueignen‘. Etwas versüßt wurde der Schmerz durch die Hoffnung, es werde ‚in manchen Kreisen einer unbefangenen Forschung die Voraussetzung (Conradys) auf Anerkennung rechnen dürfen, dass in der (prot-)evangelischen Legende von der Jungfraugeburt „im Gewande hebräischen Geistes nicht-hebräischer Geist“, „unter dem Schein des christlichen heidnischer Geist“ sich geltend macht‘[2]). Eben diese Voraussetzung wird von Hillmann natürlich einfach als ‚Ergebnis der bisherigen Forschung‘ anerkannt. Derselbe findet, dass ‚Conrady's Buch einiges Wertvolle enthält: einmal die Beläge (so!) für die Herkunft unserer Kindheitsgeschichten aus dem Osiris-Isis-Mythos — nur müsste das sehr Unsichere dieser Ausführungen mehr betont sein; führen doch aus den griechisch-römischen Mythen, ja aus dem Buddhismus, ebenso deutliche Wege in unsere Kindheitsgeschichten‘[3]).

‚Wertvoll‘ ist in solchen Kritiken die Erscheinung, dass man ‚in Kreisen einer unbefangenen Forschung‘ aus ‚sehr unsicheren Ausführungen‘ ‚wertvolle Beläge‘ für ein ‚Ergebnis der bisherigen Forschung‘ erhalten und zugleich aus ganz entgegengesetzten Prämissen auf ‚ebenso deutlichen Wegen‘ zu dem gleichen Ergebnis gelangen kann. Leider sind aber diese Vertreter der modernen Wissenschaft alle darin einig, dass sie mit dem Sohne die jungfräuliche Mutter zum Gegenstand ihrer Angriffe machen.

II.

10. Was Petavius als den ‚höchsten Grad der Gottlosigkeit‘ bezeichnete, nämlich den Irrthum, dass Maria nicht als Jungfrau den Heiland empfangen und geboren habe, finden wir bei den modernen Gegnern Mariä schon fast allgemein als feststehendes ‚Ergebnis der Forschung‘. Können wir uns da wundern, noch allgemeiner die andere Lehre verbreitet zu sehen, die nach dem Urtheil des alten

---

[1]) Ernst von Dobschütz in Lit. Centralblatt LI. 1900, 2153 f.

[2]) H. J. Holtzmann in Theol. Literaturztg. XXVI. 1901, 135—7.

[3]) J. Hillmann in Deutsche Litteraturztg. XXII. 1901, 1605—7.

Dogmatikers jener ersten Gottlosigkeit am nächsten kommt, daß nämlich Maria nach der Geburt des Herrn nicht immerdar Jungfrau geblieben sei?

Daß der Glaube an die immerwährende Jungfrauschaft Mariä wenigstens in die ersten Zeiten der Kirche hinaufreicht, wird selbst von den Gegnern zugegeben. ‚Die Kirche hat, sagt Harnack, schon bald nach der Zeit der Abfassung unseres Symbols (des Apostolischen Glaubensbekenntnisses) verlangt, daß man das Prädicat ‚Jungfrau‘ bei Maria von der bleibenden Jungfrauschaft verstehe‘[1]). ‚In den evangelischen Kirchen, fügt er bei, ist dieses Verständnis zurückgewiesen worden‘: allerdings in den evangelischen Kirchen der späteren Zeiten, aber nicht gleich zu Anfang. ‚Oportuit, sagt zB. der schweizerische Reformator Bullinger, *singulari et perpetua virginitate et puritate omnium selectissima* illustrem et esse et permanere, quae singulariter electa a Deo in sacrosanctum Filii sui thalamum et templum, mater erat omnium sanctissimi partus, Filii utique Dei aeterni, futura‘[2]).

Durch die Leugnung der alten Glaubenslehre sind die heutigen Protestanten in die Fußstapfen der alten Antidikomarianiten getreten, der Anhänger eines Apollinaris und Eunomius, Helvidius und Bonosus. Sie haben sich damit aber zugleich auch in Widerspruch mit den Worten des Evangeliums gesetzt. Selbst Harnack fühlt dieses klar heraus; denn in seiner Abhandlung über Luk. 1, 34. 35 bemerkt er zu den Worten ‚ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω‘: ‚Auf das sehr auffallende Präsens γινώσκω will ich nicht eingehen; die Annahme scheint nahe zu liegen, daß es in (so!) Hinblick auf eine beständige Jungfrauschaft geschrieben ist‘[3]).

Allerdings, wenn man die verzweifelten Anstrengungen sieht, die von den modernen protestantischen Exegeten gemacht werden, um dieser

---

[1]) A. Harnack, Das Apostolische Glaubensbekenntnis[19], S. 24 f.

[2]) J. H. Bullinger, Sermo de Beata Virgine Maria, bei Petr. *Canisius*, De Maria Virgine incomparabili et Dei Genitrice sacrosancta 1, 2, Ingolstadii 1577, p. 16.

[3]) A. Harnack in Zeitschr. f. neut. Wiss. II. 1901, 55. — Über die Stelle vgl. O. Bardenhewer, Zur Geschichte der Auslegung der Worte: ‚Wie soll dies geschehen, da ich keinen Mann erkenne?‘, im Compte rendu du 4e Congrès scientif. intern. des cath. II, Fribourg 1898, p. 13—22.

naheliegenden Annahme zu entgehen, ist es jedenfalls das Gerathenste, auf das sehr auffallende Präsens nicht weiter einzugehen. Keil, Nösgen, Bernh. Weiß, Plummer begnügen sich mit der Versicherung, die Worte enthielten nur ‚das Bekenntnis des unbefleckten jungfräulichen Gewissens', während Hahn ihren erschöpfenden Sinn mit ‚da ich ja nicht verheiratet bin' glaubt wiedergeben zu können. Schwerlich würden sie dem alten Cornelius Jansenius gegenüber sich vor seinem Vorwurf des ‚intellectus absurdissimus' schützen können. Holtzmann meint, Maria habe als Verlobte des Joseph die Verheißung des Engels nur auf die erste Frucht ihrer bevorstehenden Ehe beziehen können und also begreiflich finden müssen; deshalb ist für ihn die Frage der Jungfrau unbegreiflich und sonach ohne weiteres ‚beanstandbar'. Lic. Hillmann meint etwas naiv: ‚Wenn Maria V. 34 etwa gefragt hätte: „Wie ist es möglich, dass mein Sohn der Messias werden soll, da ich doch eine niedrige Magd bin?" so wäre die Frage natürlich gewesen': aber so wie sie im Evangelium steht, ist die Frage ‚unnatürlich für die Braut' (aaO. S. 224 f.). Joh. Weiß findet diese Bemerkung Hillmanns extra ‚gut' und die Verwunderung Mariä ‚im höchsten Maße befremdend'.

Eben weil sie, gerade so wie Harnack, die naheliegende Annahme von der beständigen Jungfrauschaft a priori abweisen und so nach dem Ausdruck Feines dem evangelischen Wortlaut mit einer vorgefassten Meinung entgegentreten, können sie demselben nicht gerecht werden. Sie finden nur den einen verzweifelten Ausweg mehr, mit Gewalt die Worte aus dem heiligen Texte zu verdrängen, und so finden sie nur wieder eine neue Bestätigung für die ‚Interpolation des Redaktors', die Kattenbusch, und mit ihm Weinel in zartfühlender Weise gerade auf die fraglichen vier Worte beschränken.

Immerhin wollen wir mit Dank das Geständnis annehmen, dass eigentlich, ohne ‚gewaltsame Behandlung' des Textes, die katholische Auffassung von der immerwährenden Jungfrauschaft Mariä die nächstliegende Annahme wäre und allein den heiligen Worten gerecht wird.

11. Natürlich müssen die modernen Vertreter der unabhängigen Forschung ihrer Leugnung dieser naheliegenden Annahme wenigstens einen Schein von wissenschaftlicher Berechtigung geben. So werden die veralteten und verrosteten Waffen wieder aus der Rumpelkammer hervorgeholt und zu neuem Kampfe gegen die makellose Jungfrau geschwungen.

Recht alt und rostig ist vor allem die gebrochene Lanze von den Brüdern des Herrn. Wer weiß wie oft diese Lanze schon geschleudert wurde, wie oft sie schon am starken Schilde der Jungfrau abgeprallt ist? Trotzdem wird sie, in Ermangelung besserer Waffen, immer wieder von neuem in die Hand genommen. In der letzten Zeit mühten sich vor allem der Erlanger Professor Theodor Zahn und Prof. F. A. E. Sieffert von Bonn damit ab. Es möge genügen, auf die Angriffe dieser beiden kurz einzugehen.

Th. Zahn veröffentlichte seit 1881 eine Reihe von ‚Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons', in denen er viele wertvolle Beiträge zur Lösung schwieriger Fragen bietet. Im sechsten Theil dieses Werkes behandelt der gelehrte und auf positiv gläubigem Standpunkte stehende Forscher zunächst ‚Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asien', an zweiter Stelle ‚Brüder und Vettern Jesu'[1]). Während der erste Theil wieder recht gediegene und wertvolle Untersuchungen, namentlich zur Vertheidigung der johanneischen Schriften, bringt, fordert die zweite Abhandlung entschiedenen Widerspruch heraus.

Über die ‚Brüder Jesu', die wiederholt im Neuen Testament erwähnt werden, sind hauptsächlich drei Meinungen aufgestellt worden. Die erste, deren angesehenster Vertreter der hl. Epiphanius war, hielt diese Brüder des Herrn für Söhne Josephs aus einer früheren Ehe, wie es in manchen apokryphen Schriften zu lesen ist. Dieser Ansicht stand die besonders von Helvidius vertheidigte Irrlehre gegenüber, die in denselben Kinder der von Maria und Joseph nach der Geburt Christi vollzogenen Ehe sah. Endlich wurde namentlich durch durch den hl. Hieronymus die dritte heute in der Kirche allgemein angenommene Erklärung verbreitet, nach welcher ‚Brüder' im weiteren Sinne die Vettern des Herrn bedeutet, nämlich die Kinder einer Schwester der Gottesmutter, Maria Klopä (Vulg. Cleopae, al. Cleophae).

Zahn sucht nun zu beweisen, dass allein Helvidius Recht hat. Seine Beweisführung muss aber in der That als eine recht schwache

---

1) Theod. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altchristlichen Literatur. VI, 2: Brüder und Vettern Jesu (S. 225—372), Leipzig 1900. — Von protestantisch-orthodoxer Seite erhob K. Endemann zugunsten der katholischen Anschauung gegen Zahn's Ausführungen Einspruch (Zur Frage über die Brüder des Herrn, in Neue Kirchl. Zeitschr. IX. 1900, 833—65).

und ungenügende bezeichnet werden. Sie macht selbst auf den Recensenten, den Zahn gegen Prof. Bardenhewer wegen seiner ‚eleganten und liebenswürdigen Besprechung‘ ausspielt, in den Hauptstellen einen ganz ‚peniblen‘ Eindruck als Muster eines ‚gezwungenen und schlecht geführten Beweises‘[1]).

12. Allerdings meint Zahn, den katholischen Theologen und Historikern müsse ‚ihr Dogma von der ἀειπαρθενία der Maria es jedenfalls erschweren, die Frage nach der geschichtlichen Begründung, dem Alter und der Verbreitung dieser Vorstellung unbefangen zu untersuchen‘[2]). Seine Abhandlung zeigt aber, dass thatsächlich das Umgekehrte der Fall ist. Für ihn, als conservativen protestantischen Theologen, wird eine unbefangene Untersuchung der Frage durch die tief eingewurzelten Vorurtheile gegen die katholische Marienverehrung jedenfalls sehr erschwert. Dazu kommt, dass die Frage aus der Schrift allein nicht entschieden werden kann; denn es wäre, wie er selbst sagt (Forschungen VI, 227), ‚ein ungeschichtliches Verfahren, wenn wir uns auf die unvollständigen, immer nur beiläufigen, theilweise mehrdeutigen Angaben des N. T. beschränken‘ wollten. Es ist dies umso bedenklicher für seine von vorneherein durch die Lehrmeinungen seiner Kirche feststehende These, als wenigstens bei einem kritisch ganz unanfechtbaren Satze, wie uns Harnack sagte, die — freilich katholische — ‚Annahme nahe zu liegen scheint, dass er im Hinblick auf eine beständige Jungfrauschaft Mariä geschrieben ist‘. Da ist also der katholische Theologe einstweilen ganz bedeutend im Vortheil.

Die von Zahn wieder vorgebrachten exegetischen Schwierigkeiten sind ‚kaum der Rede wert und schon von Hieronymus adv. Helvedium erschöpfend gelöst worden‘[3]). So sieht sich der protestantische Theologe in die Nothwendigkeit versetzt, die Zeugen der mündlichen Tradition über ihre Ansicht zu befragen und bei ihnen das richtige Verständnis der ‚mehrdeutigen‘ Schriftstellen zu suchen. Ist

---

[1]) M. J. Lagrange in Revue biblique IX. 1900, 619. Vgl. Th. Zahn, Katholische Kritik, in Neue Kirchliche Zeitschrift XII. 1901. 206—212 gegen O. Bardenhewers Recension in Lit. Rundschau XXVII. 1901, 7—9.

[2]) Th. Zahn, N. K. Zeitschr. 1901, 207.

[3]) M. J. Scheeben, Handbuch der kath. Dogmatik III, Freiburg 1882, S. 481. — Auch K. Endemann hebt mit Recht die Nichtigkeit dieser Scheingründe und die positiven Beweise aus den Worten des N. T. gegen Zahn hervor (aaO.).

hierin vielleicht der Katholik im Nachtheil, wenn er glaubt, dass die von Christus gestiftete Kirche, die Säule und Grundfeste der Wahrheit, durch ihre auf die Apostel zurückreichende Obrigkeit für die Reinerhaltung dieser Tradition Sorge getragen hat? Haben die Apostelschüler denn gar nichts auf Treue und Ehrlichkeit gehalten oder sich nichts daraus gemacht, apokryphe Legenden als Theil des depositum fidei der Nachwelt zu überliefern? Sollen doch nach Zahn (S. 227) ‚spätestens seit Anfang des 2. Jahrhunderts‘, also noch zur Zeit der Apostelschüler, dogmatische Vorstellungen die Entwickelung der über das N. T. hinausgreifenden Tradition bestimmt, oder wie er anderswo sich ausdrückt (S. 336) ‚die Entartung des christlichen Denkens‘ bewirkt haben.

13. Aber, so heißt es, in einer geschichtlichen Untersuchung muss man die geschichtlichen Zeugen unbefangen befragen. Gewiss, und wir brauchen für die katholische Lehre eine unbefangene Prüfung der geschichtlichen Zeugnisse niemals und nirgends zu fürchten. Nur gehört nothwendig zu einer unbefangenen Prüfung, dass der wahre Wert der mündlichen Tradition und des negativen Argumentes ex silentio richtig taxiert werden. Die vortrefflichen, lichtvollen und echt wissenschaftlichen Ausführungen des Bollandisten Charles de Smedt über diese Punkte in seinen preisgekrönten ‚Principes de la critique historique‘ verdienen auch in solchen dogmenhistorischen Fragen die vollste Beachtung[1]).

Jedenfalls kann die Art und Weise, wie Zahn bei der Prüfung der Tradition vorangeht, nicht den Anspruch auf Unbefangenheit machen. Denn wie steht es mit den geschichtlichen Zeugnissen über die immerwährende Jungfräulichkeit Mariä, durch die ja von selbst die Frage über die Brüder Jesu gegen Helvidius und Zahn entschieden wird?

Zur Zeit des Origenes, in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts, finden wir die katholische Lehre schon vollkommen anerkannt als die einzig richtige: ‚kein anderer, als Jesus allein, ist der Sohn Mariä, nach dem Urtheil derer, die recht über sie denken‘[2]).

---

[1]) Ch. de *Smedt*, Principes de critique historique, Liège et Paris 1883, ch. 10—14, p. 160—237.

[2]) *Origenes*, Comm. in Joh. tom. 1, 6 (Prooemium). *Migne* P. G. 14, 32 A: οὐδεὶς υἱὸς Μαρίας, κατὰ τοὺς ὑγιῶς περὶ αὐτῆς δοξάζοντας, ἢ Ἰησοῦς.

Die, welche anderer Meinung sind, galten ihm also einfach als Häretiker. Mit Nachdruck spricht er dasselbe Urtheil in den nur lateinisch erhaltenen Homilien über das Lukasevangelium aus: ‚In tantam quippe nescio quis prorupit *insaniam*, ut assereret negatam fuisse Mariam a Salvatore, eo quod post nativitatem illius juncta fuerit Joseph .. Si quando igitur *haeretici* vobis tale quid obiecerint, respondete eis et dicite: Certe Spiritu Sancto plena Elisabeth ait: Benedicta tu inter mulieres .. Porro quod asserunt eam nupsisse post partum, unde approbent non habent. Hi enim filii, qui Joseph dicebantur, non erant orti de Maria, neque est ulla Scriptura quae ista commemoret‘[1]). Über diese ‚sogenannten Söhne‘ Josephs erwähnt er an einer anderen Stelle, daſs ‚einige behaupteten, die Brüder Jesu seien Söhne Josephs von einer früheren Gattin, gestützt auf die Erzählung des sogenannten Petrus-Evangeliums oder die Schrift (das Protoevangelium) des Jacobus‘. Über den Wert dieser Behauptung selbst spricht er sich nicht aus; aber die Voraussetzung, die ihr zugrunde liegt, billigt er voll und ganz: ‚Die, welche dies sagen, wollen die jungfräuliche Würde Mariä bis zu ihrem Ende unversehrt bewahrt wissen .. Und ich glaube, es ist vernünftig, daſs Jesus der Erste an Heiligkeit und Reinheit unter den Männern gewesen, unter den Weibern aber Maria. Denn es ist nicht zu billigen (οὐ γὰρ εὔφημον), die Erstlinge der Jungfräulichkeit einer anderen als ihr zuzuschreiben‘[2]). Über eine ähnliche Stelle aus dem Commentar zum Johannes-Evangelium sagt Zahn selbst: ‚Nach einem Fragment zu Joh. 2, 12 (ed. Brooke II, 244) wurde die Frage von den Brüdern Jesu damals vielfach erörtert, aber die beharrliche Jungfrauschaft der Maria erscheint bereits als die allgemeine und selbstverständliche Voraussetzung‘[3]).

14. Dieselbe ‚allgemeine und selbstverständliche Voraussetzung‘ treffen wir aber auch schon in der letzten Hälfte des zweiten Jahr-

---

[1]) *Id.*, Hom. 7 in Luc. *Migne* 13, 1818 A sq.

[2]) *Id.*, Comm. in Matth. tom. 10, 17. *Migne* 13, 876 C ss.

[3]) Th. Zahn, Forschungen VI, 313 Anm. Die Worte sind allerdings auch so klar, daſs sie keine Deutelei zulassen: ἀδελφοὺς μὲν οὐκ εἶχε φύσει, οὔτε τῆς Παρθένου τεκούσης ἕτερον, οὔτε αὐτὸς ἐκ τοῦ Ἰωσήφ τυγχάνων· νόμῳ τοιγαροῦν ἐχρημάτισαν αὐτοῦ ἀδελφοί, υἱοὶ Ἰωσήφ ὄντες ἐκ προτεθνηκυίας γυναικός (in Joh. 2, 12, in Catena Corderii p. 75, und daraus bei *Lightfoot,* Dissertations p. 34).

hunderts bei **Clemens** von Alexandrien. In seinen Hypotyposen zum Brief des Judas geht er ohne Weiteres von der Erklärung der Brüder Jesu als Söhne aus einer ersten Ehe Josephs aus, die damals durch die Apokryphen weit verbreitet war, aber eben jene richtige Annahme der Jungfräulichkeit Mariä zur selbstverständlichen Voraussetzung hatte: ‚Judas . . frater filiorum Joseph exstans valde religiosus, et cum sciret propinquitatem Domini, non tamen dicit se ipsum fratrem eius esse, sed quid dixit? *Judas servus Jesu Christi*, utpote domini, *frater autem Jacobi*; hoc enim verum est, frater erat ex Joseph'[1]). Im siebenten Buche seiner Stromata spricht er als seine eigene Überzeugung eine noch viel höhere Meinung von der vollkommmensten und unversehrten Jungfrauschaft Mariä aus. Es hatte nämlich die Ansicht, die Tertullian (de carne Christi c. 23) vertheidigte, vielfach Verbreitung gefunden, Maria sei zwar ‚virgo quantum a viro, non virgo quantum a partu', quatenus ‚in partu suo nupsit, ipsa patefacti corporis lege'. Gegen diese Ansicht wendet sich Clemens: ‚Sed, ut videtur, multis in hodiernum diem videtur Maria esse puerpera propter ortum filii, cum non sit puerpera', und er beruft sich gegen dieselbe auf die im Protoevangelium des Jacobus berichtete Erzählung von der Hebamme[2]). Dass auch den ‚vielen' die Voraussetzung der beständigen Jungfrauschaft Mariä quantum ex viro als selbstverständlich galt, geht aus den Worten des Clemens deutlich hervor.

Auch unter dem Namen **Justins** ist ein syrisches Fragment erhalten, welches die bleibende Jungfrauschaft Mariä behauptet und die Erklärung der Brüder Jesu als Söhne Josephs gibt[3]). Zahn bezeichnet die Echtheit dieses Fragmentes als wahrscheinlich[4]).

In den bis jetzt bekannten Schriften früherer Autoren wird, abgesehen von den Apokryphen, die Frage über die Brüder Jesu nicht erörtert. Wo aber Maria erwähnt wird, geschieht es stets und wohl

---

[1]) *Clemens* Alex., Adumbrationes in epist. Judae n. 1, bei Th. **Zahn**, Forschungen III, 83, 10 ff.

[2]) *Id.*, Stromata VII, 16, 93. Migne P. G. 9, 530 B.

[3]) *Justinus* bei W. *Wright*, Contributions to the apocr. Literature (1865), p. 23 syr., p. 16 engl., citiert von **Zahn**, Forsch. VI, 308 Anm.

[4]) Th. **Zahn**, Geschichte des neutest. Kanons II, Erlangen 1890, S. 777—9; Forschungen III, 96, Anm. 15; VI, 308 f.

ausnahmslos entweder nur mit dem Ehrennamen ‚ἡ Παρθένος‘, die Jungfrau, oder doch unter Beifügung dieses Titels. Dieser Gebrauch war so allgemein und von Anfang an herrschend, dass Epiphanius in der oft genannten Stelle sich mit großem Nachdruck den Irrlehrern seiner Zeit gegenüber darauf beruft: ‚Wer hat jemals oder wann hat je einer den Namen der hl. Maria zu nennen gewagt, ohne auf Befragen gleich beizufügen: die Jungfrau?[1]) Dass dieser Ehrentitel in dem Sinne beständiger Jungfrauschaft verstanden wurde, zeigen uns die zahlreichen zum Theil an die erste Jahrhundertwende hinanreichenden Apokryphen, in denen diese Meinung deutlich ausgesprochen war, ohne dass irgendwo oder irgendwie kirchlicherseits dagegen Einspruch erhoben wäre. Mit Recht konnte sich daher der hl. Hieronymus dem Helvidius gegenüber auf ‚die ganze Reihe der alten Schriftsteller Ignatius, Polykarp, Irenäus, Justinus Martyr und viele andere apostolische und beredte Männer‘ als Zeugen der Tradition über die beständige Jungfräulichkeit Mariä berufen[2]).

15. Man dürfte wohl erwarten, dass die Gegner dieser katholischen Lehre gewichtige und klare Zeugnisse in die andere Wagschale zu legen hätten, um das Zünglein auf ihre Seite zu bringen. Trotz aller Bemühungen ist es Zahn aber nicht gelungen, auch nur ein einziges klares Zeugnis für seine und des Helvidius Ansicht aufzufinden. Am meisten Arbeit hat ihm Hegesippus gemacht; in dankenswerter Weise hat er die sämmtlichen Fragmente desselben gesammelt und in den ‚Voruntersuchungen‘ kritisch gesichtet herausgegeben. Aber für seine Zwecke ist das Ergebnis vollständig gleich Null, oder es ist vielmehr der katholischen Anschauung durchaus günstig: denn Zahn bemüht sich vergebens, die Worte Hegesipps im dritten und vierten Fragment abzuschwächen und zu umgehen. An der ersten von diesen beiden Stellen heißt es, nach dem Tode des Jacobus sei dessen Vetter (Onkels-Sohn) Simeon, der Sohn des Klopas zum Bischof von Jerusalem bestellt worden, den alle vorgeschlagen als ‚einen zweiten Vetter (Geschwister-Kind) des Herrn‘[3]).

---

[1]) *S. Epiphanius*, Haer. 78, 6. *Migne* P. G. 42, 705 D. Vgl. die oben angeführten Stellen von Ignatius, Aristides, Justinus.

[2]) *S. Hieronymus*, Adv. Helvidium 17. *Migne* 23, 211 sq.

[3]) *Hegesippus*, Fragm. III a, bei Th. Zahn, Forsch. VI, 235 (aus *Euseb.* h. e. IV, 22, 4 sq.): Καὶ μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον ὡς καὶ ὁ κύριος ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ, πάλιν ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ

P. Lagrange bemerkt mit Recht, dass nach dem Wortlaut das δεύτερον sich nur auf ἀνεψιόν, nicht auf ἐπίσκοπον im Vordersatze beziehen kann. Somit wird hier Jacobus ausdrücklich als Vetter d. i. Geschwisterkind Jesu neben dem ‚zweiten Vetter‘ Simeon bezeichnet.

Dazu passt ganz vortrefflich der Ausdruck, den Hegesipp im zweiten angeführten Texte braucht: von Judas, dem Bruder des Jacobus, sagt er dort, derselbe sei ‚der sogenannte Bruder des Herrn dem Fleische nach[1]). Dass damit für die Bezeichnung ‚Bruder‘ ausdrücklich auf den weiteren, uneigentlichen Sinn hingewiesen werden soll, dürfte doch für den ‚unbefangenen‘ Forscher auf der Hand liegen. Zahn's Raisonnement kann daran nichts ändern. Wenn er aber, um den alten und angesehenen Gewährsmann der Jerusalemer Kirche für sich zu retten, sich zu der Behauptung versteigt: ‚Hegesipp hat bei keiner der Gelegenheiten . . die geringste Andeutung davon gemacht, dass die Titel „Bruder, Vetter, Onkelssohn, Enkel" ungenau oder irgendwie uneigentlich gemeint seien‘ (S. 319 f.), so heißt das doch wirklich nicht mehr mit wissenschaftlichem Ernste vorgehen: denn er übersieht 1. das τοῦ λεγομένου des Fragm. IV vollständig, und möchte 2. glauben machen, dass nach der katholischen Auffassung alle vier Ausdrücke ‚ungenau oder irgendwie uneigentlich‘ zu verstehen wären, obwohl es sich doch einzig um das Wort ‚Bruder‘ handelt, das in der hl. Schrift thatsächlich im weiteren Sinne für ‚Vetter‘ gebraucht wird.

Außerdem zeigt uns Hegesipps Bericht über Jacobus, wie P. Lagrange gut bemerkt, dass der Verfasser an ein eigentliches Bruderverhältnis zwischen diesem und dem Heiland gar nicht gedacht hat: ausdrücklich wird über Jacobus bemerkt, er sei geheiligt gewesen vom Mutterleibe an, aber zur Erläuterung wird nur beigefügt, dass er als Nasiräer sich vom Wein und Berauschenden enthalten habe. Wie nahe lag es da doch, mit einem Wort an die durch Überschattung des hl. Geistes und als Wohnung des ewigen Wortes so wunderbar geheiligte Mutter zu erinnern, wenn sie irgendwie in Frage kam! Ferner trug Jacobus nur Linnenkleider und durfte allein das Heiligthum des Tempels betreten: gewiss nicht wegen seines Nasi-

---

Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ καθίσταται ἐπίσκοπος, ὃν προέθεντο πάντες ἀνεψιὸν ὄντα τοῦ κυρίου δεύτερον.

[1]) *Id.*, Fragm. IVb, bei Zahn S. 238 f. (aus *Euseb.* III, 20, 1): Ἰούδα, τοῦ κατὰ σάρκα λεγομένου αὐτοῦ κυρίου ἀδελφοῦ.

räates, sondern weil er nach Hegesipp zu den Priestern gehörte. Ist es aber wohl denkbar, dass Hegesipp dem Heiland einen eigentlichen Bruder aus dem levitischen Priestergeschlechte gegeben hätte, zu einer Zeit, die so streng an der Davidischen Abstammung des Messias festhielt?[1])

So beweist also der Hauptzeuge Zahns eher das Gegentheil von dem, wofür er ihn anführt. Außer ihm kann er aber mit Helvidius sich nur auf die häretischen Schriften Tertullians berufen, dessen Ansicht in dieser Frage nicht einmal klar ist, und wie er meint auch auf Viktorin von Pettau, den Hieronymus ausdrücklich als einen Vertreter der katholischen Anschauung gegen die Verdächtigungen des Helvidius vertheidigt.

Wofür da ein unbefangener Richter sich entscheiden muss, braucht nicht erst gesagt zu werden.

16. Die Schwäche seiner Beweisführung ist Zahn selbst nicht entgangen. Deshalb sucht er die Zeugnisse zugunsten der katholischen Lehre nach Möglichkeit herabzudrücken. Gerade diese seine Bemühungen offenbaren aber am deutlichsten die Haltlosigkeit seiner eigenen Aufstellungen.

Für Hegesipp möge das Gesagte genügen. Aus den Worten des Clemens von Alexandrien meint Zahn herauszulesen, dass ‚um 200 die Ansicht des Helvidius die bei der Masse der einfachen Christen herrschende war; nur die tiefer denkenden „Gnostiker“ gelangten an der Hand apokrypher Schriften und Sagen zur Ansicht des Epiphanius‘ (S. 319). Aus dem, was wir zu den Worten des Clemens bemerkt haben, dürfte es klar sein, dass Zahn den Sinn derselben ganz verdreht und entstellt: nicht um die Leugnung der virginitas quantum a viro war es den ‚Vielen‘ zu thun, sondern nur um die virginitas quantum a partu: dass man diese letztere als unvereinbar mit der wahren Geburt des göttlichen Kindes betrachtete, hinderte durchaus nicht die allgemeine und selbstverständliche Voraussetzung der beständigen Jungfräulichkeit im ersteren Sinne.

In Alexandrien selbst schrieb ja auch etwa um 230, wenn nicht schon vor 228[2]), Origenes den ersten Theil seiner Commentare zu Johannes, in denen sogar nach Zahn ‚die beharrliche Jungfrauschaft der Maria bereits als die allgemeine und selbstverständliche Voraussetzung er-

---

[1]) Vgl. M. J. Lagrange in Revue bibl. IX. 1901, 619 s.

[2]) Vgl. O. Bardenhewer, Patrologie², Freiburg 1901, S. 128.

scheint' (S. 313). Er wird doch wohl selber bei einem unbefangenen Vergleich seiner beiden Behauptungen den Widerspruch merken, wenn er kaum 30 Jahre früher in derselben Stadt die völlig entgegengesetzte Ansicht des Helvidius die allgemein herrschende sein läßt.

Trotz seines Zugeständnisses betreffs des griechischen Fragmentes der Johannes-Commentare des Origenes, meint Zahn inbezug auf die nur in der lateinischen Übersetzung des Hieronymus erhaltenen Lukas-Homilien desselben Verfassers, das deutliche Zeugnis für die katholische Lehre auf die Rechnung des Übersetzers schreiben zu dürfen, der ,an dieser für ihn empfindlichen Stelle dem Original ein wenig nachgeholfen habe' (S. 313). Merkwürdigerweise hat er dabei die klare, griechisch erhaltene Stelle aus dem Prooemium zum Johannes-Commentar (s. o.) ganz außeracht gelassen. Aber schon das von ihm angeführte Fragment zu Joh. 2, 12 und die Stelle aus dem Commentar zu Matth. 13, 55 genügen vollständig, um über die Ansicht des Origenes jeden Zweifel ausschließen und eine Interpolation durch den Übersetzer als unbegründet abweisen zu können.

17. Aber auf Hieronymus ist Zahn überhaupt gar nicht gut zu sprechen: er soll ,mit unwahrer Dreistigkeit als seine Bundesgenossen Ignatius, Polykarp, Justin und Irenäus anführen' und wegen dieser ,schwindelhaften Berufung auf die ältesten Väter, die sich über die Brüder Jesu überhaupt nicht geäußert hatten', weniger Glauben verdienen als Helvidius (S. 319 f.). Mit Recht hatte Prof. Bardenhewer diese Anschuldigung entschieden zurückgewiesen: ,Diese ältesten Väter hatten mit allem Nachdruck die Jungfrauschaft Mariens bezeugt und hatten sich damit indirect auch über die Brüder Jesu geäußert . . Kein Zweifel, hat hier jemand ,geschwindelt', ist hier jemand ,unwahr' gewesen, so war's nicht Hieronymus, so war's Zahn'[1]).

Darob ist nun Zahn bitterböse geworden: er meint, Prof. Bardenhewer habe sich erst ,in einen blinden Zorn hineingelesen' — man denke sich! — und sei dann losgefahren. Er sucht den Lesern der ,Neuen Kirchlichen Zeitschrift' klar zu machen, dass Hieronymus wirklich entweder ein eitler Schwindler oder ein bewusster Lügner sei und ,verlogene Polemik' treibe: ,Von Polykarp kannte er jedenfalls nur den noch heute vorhandenen Philipperbrief' — schon eine etwas fragliche Dreistigkeit, da Irenäus von einer Reihe von Briefen Polykarps ,theils an benachbarte Gemeinden, theils an einzelne Brüder'

[1]) O. Bardenhewer in Lit. Rundschau 1901, 8 f.

spricht, und Zahn die Echtheit von lateinischen Fragmenten aus Schriften Polykarps über die Evangelien vertheidigen zu können meint[1]). Ignatius, Justinus und Irenäus berührten zwar mehr als einmal die Jungfrauschaft Mariä, aber ‚stets nur in Bezug auf die Empfängnis und Geburt Jesu‘[2]). Aber, aber! Herr Zahn scheint seine eigenen Worte ganz vergessen zu haben: ‚es ist auch wahrscheinlich, dass ein nur syrisch erhaltenes Fragment unter Justins Namen, welches die bleibende Jungfrauschaft der Maria behauptet, .. echt ist‘: also ist es ‚unwahre Dreistigkeit‘, die Berufung des Hieronymus auf Justin ohne Beweis eine ‚schwindelhafte‘ zu nennen. Bei Ignatius und Irenäus gibt, auch abgesehen von den verloren gegangenen Schriften, ihre nachdrückliche Betonung der Jungfräulichkeit Mariä in Verbindung mit den ‚die allgemeine und selbstverständliche Voraussetzung‘ in der ganzen Kirche klar bekundenden Zeugnissen dem hl. Hieronymus wie uns das vollste Recht, sie als Zeugen anzurufen. Wer deswegen den heiligen Kirchenlehrer einen Schwindler oder Lügner nennt und ihn der ‚verlogenen Polemik‘ beschuldigt, auf den fällt der Vorwurf selbst zurück.

Die schönen Worte des Epiphanius aber über den altchristlichen und urchristlichen Gebrauch, Maria stets und überall mit dem Ehrentitel ‚die Jungfrau‘ zu begrüßen, verlieren dadurch nichts von ihrem Wert und ihrer Bedeutung, dass ein Erlanger Professor dem ehrwürdigen Kirchenlehrer ‚seine geschichtlich berühmte Beschränktheit und Denkfaulheit‘ vorhält.

Dass vielmehr auch protestantischerseits ein wirklich unbefangener Forscher der Ansicht des Epiphanius vor der des Helvidius den Vorzug geben kann, zeigt am besten das Beispiel des englischen Bischofs J. B. Lightfoot: dieser Mann, den Zahn selbst als ‚besonnenen Geschichtsforscher‘ anerkennt, dessen Verdienste um die altchristliche Literatur überall aufs Höchste geschätzt werden, tritt entschieden für die altkirchliche Lehre von der beständigen Jungfräulichkeit Mariä ein und stimmt in der Erklärung der ‚Brüder Jesu‘ dem hl. Epiphanius bei, weil sie eine stärkere Tradition aufzuweisen habe, und weil den ihr zugrunde liegenden Empfindungen der Kirchenväter nicht alle Berechtigung abzusprechen sei[3]).

---

[1]) Th. Zahn, Gesch. des neutest. Kanons I, 782 f.

[2]) Ders. in N. Kirchl. Zeitschr. 1901, 210 f.

[3]) J. B. *Lightfoot,* The brethren of the Lord, in Dissertations

18. Nach den Bemerkungen über Zahn ist es unnöthig, in eine ausführlichere Erörterung mit dem Bonner Prof. Sieffert einzutreten. Derselbe benützt den Artikel ‚Jacobus im N. T.‘ in der protestantischen Realencyklopädie, um im engen Anschluss an Zahn auch seinerseits die alte Waffe der ‚eigentlichen Brüder Jesu‘ gegen die beständige Jungfrauschaft Mariä zu schwingen [1]). Er hat vor Zahn nur den Vorzug größerer Ungenauigkeit, merkwürdigerer Confusion und gewaltsamerer Verdrehung der Texte voraus. Einige Proben mögen dafür genügen.

Die Ungenauigkeit zeigt sich besonders in den Citaten: zB. Tertullian ‚adv. Marc. 19‘ statt 4, 19 (S. 574, 54); ‚Zahn F. IV, 308‘ statt VI, 308 (S. 575, 58); Origenes zu ‚Mc. 13, 55‘ statt Matth. (S. 576, 5); Hieronymus ‚in seinem Briefe an Helvidia‘ statt Hedibia (S. 576. 56) usw. Wenn diese und andere auf wenigen Seiten sich häufenden Fehler vielleicht nur dem Setzer zur Last fallen, so ist die große Confusion eigenste Arbeit des Verfassers. Immer wieder von neuem wirft er die beiden wohl zu unterscheidenden Fragen durcheinander, ob Jacobus ein von beiden Aposteln desselben Namens verschiedener Mann sei, und ob er im eigentlichen Sinne Bruder des Herrn gewesen. In buntem Gemisch werden die Zeugnisse bald für die eine, bald für die andere Frage vorgebracht, um aus beiden Capital gegen die Jungfräulichkeit Mariä zu schlagen.

Am schlimmsten aber ist die unerhörte Behandlung, die er den Zeugnissen der alten Väter zutheil werden läßt. ‚Dass ursprünglich ziemlich lange die Anerkennung des Jacobus des Gerechten als eines von den App. verschiedenen eigentlichen Bruders des Herrn (d. h. als eines Sohnes der Maria aus ihrer nach der Geburt Jesu mit Joseph eingegangenen Ehe) in der Kirche herrschend war, dafür sind Clemens von Alexandrien und Tertullian besonders bedeutsame Zeugen. Der erstere sagt nämlich ausdrücklich, dass diese von ihm selbst abgewiesene Anschauung zu seiner Zeit die unter den gewöhnlichen Christen allgemein verbreitete gewesen sei (Strom. 7, 93. 94). Tertullian aber weist selbst auf die nach der Geburt Christi erfolgte

on the Apostolic Age, London 1892, p. 1—45 (auch in seinem Kommentar zum Galater-Brief, London 1892, p. 252—291). Vgl. über Lightfoot Zahn, Forsch. VI, 336.

[1]) F. A. E. Sieffert, Jacobus im N. T., in Realencyklopädie für prot. Theologie und Kirche³ VIII, Leipzig 1900, S. 574—81.

Verehelichung der Maria (**de monog.** 8) und auf seine mit der Maria zusammen genannten Brüder hin (**de carne Christi** 7, **adv. Marc.** [4], 19)' (S. 574, 45 ff.). Dass Clemens nicht nur nicht ‚ausdrücklich', sondern nicht einmal stillschweigend das sagt, was ihm hier unterschoben wird, dürfte aus dem Obigen klar sein. Dass auch Tertullians Worte weder für die aufgestellte These sich klar aussprechen noch gegen die im zweiten Jahrhundert herrschende katholische Anschauung das Geringste beweisen, hat schon Petavius ausführlich dargelegt[1]).

Über Origenes meint Sieffert, er habe sich für seine Meinung von der Unverletzbarkeit der Jungfrauschaft der Maria ‚nur noch auf einige Leute (τινές) berufen können, während die entgegengesetzte Anschauung auch zu seiner Zeit noch ‚die herrschende Überzeugung' war (S. 576, 5; 577, 49). Dass der große Alexandriner ‚alle die vernünftig über Maria denken', für seine Ansicht als Zeugen anruft, und dass in seinen Worten sogar nach Zahn ‚die beharrliche Jungfrauschaft der Maria bereits als die allgemeine und selbstverständliche Voraussetzung erscheint', weiß der Bonner Forscher offenbar nicht.

Er möchte sogar den Eusebius von Cäsarea noch für sich retten: ‚Wenn er (Eusebius) einmal (h. e. 2, 1) den Jacobus als „sogenannten" Bruder des Herrn bezeichnet, so ergibt der Zusammenhang, dass er damit keineswegs ein entfernteres verwandtschaftliches Verhältnis andeuten will. Denn er motiviert seinen Ausdruck mit der Erinnerung daran, dass wohl beide, Jesus und Jacobus als Söhne Josephs betrachtet wurden, Jesus aber (im Unterschied von Jacobus) thatsächlich noch vor dem Beginne des ehelichen Umgangs zwischen Joseph und Maria geboren sei' (S. 575, 8 ff.). Um das Allermindeste zu sagen, scheint der Herr Professor den Text sehr flüchtig gelesen zu haben; denn derselbe lautet: ‚. . καὶ Ἰάκωβον τὸν τοῦ Κυρίου λεγόμενον ἀδελφόν, ὅτι δὴ καὶ οὗτος τοῦ Ἰωσὴφ ὠνόμαστο παῖς· τοῦ δὲ Χριστοῦ πατὴρ ὁ Ἰωσήφ, ᾧ μνηστευθεῖσα ἡ Παρθένος, πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτούς, εὑρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ Πνεύματος ἁγίου, ὡς ἡ ἱερὰ τῶν Εὐαγγελίων διδάσκει γραφή'[2]). Es braucht doch in der That, wenn man keine oberflächliche Flüchtigkeit annehmen will, nicht geringe Gewalt und nicht weniger kunstgewandte Ver-

---

[1]) *Petavius*, Inc. XIV, 3, 3.

[2]) *Eusebius*, H. e. 2, 1. *Migne* 20, 133 B sq.

drehung, um in diese klaren Worte das hineinzulegen, was Sieffert darin zu finden vermeint.

Noch merkwürdiger ist das Resultat, das derselbe aus einem Text des hl. Hieronymus herausconstruiert. Die Worte des Propheten Isaias 17, 6 von den 2 oder 3, 4 oder 5 Oliven (zusammen = 14) werden von dem Heiligen auf die 14 Apostel angewendet: duas olivas *Paulum* et *Barnabam*, et tres olivas *Petrum* et *Jacobum* et *Johannem* . .; quatuor autem et quinque olivae reliquos novem faciunt apostolos'[1]). Damit, meint Sieffert, zähle Hieronymus ,14 Apostel, die Zwölfe, Jacobus, den Bruder des Herrn, und Paul', und schließe so den Jacobus aus der Zahl der eigentlichen Apostel aus, wodurch er thatsächlich seine ganze Theorie über den Bruder des Herrn aufgebe (S. 576, 57 ff.). Es wäre schade, darüber auch nur ein Wort zu bemerken.

Auf diese Weise gelangt man aber in ,wissenschaftlicher und unbefangener Forschung' zu dem Ergebnis: ,Wir haben nun gefunden, dass durch die Geschichte der altkirchlichen Tradition lediglich die Auffassung der Brüder Jesu als eigentlicher Söhne des Joseph und der Maria begünstigt wird' (S. 577, 46 ff.).

Leider erfüllt sich so an diesem modernen Gegnern Mariä das Wort der Proverbien: ,Stultus homo despicit matrem suam' (Prov. 15, 20). Wir wollen aber zur Ehre der protestantischen Wissenschaft gerne der Hoffnung Raum geben, dass ihre wirklich unbefangenen Vertreter eher den Ergebnissen eines Lightfoot hinsichtlich der alten Lehre über die Jungfräulichkeit Mariä beipflichten werden. Möchten sie dann auch mit Oekolompadius sagen können: ,Numquam de me, ut in Domino confido, audietur, quasi averser Mariam, erga quam minus bene affici reprobatae mentis certum existimem indicium'[2]).

---

[1]) *S. Hieronymus* in Is. 17, 6. Migne 24, 250B s.

[2]) *Oecolampadius*, Sermo de laudando in Maria Deo, bei Petr. *Canisius*, De Maria V. incomparabili 1, 2, Ingolstadii 1577, p. 16. — Es wird aber nicht mit Lightfoot die Ansicht des hl. Epiphanius, sondern eher mit Endemann die des hl. Hieronymus den Vorzug verdienen, welche die jungfräuliche Würde auch des hl. Joseph unangetastet läßt und den Worten des Evangeliums mehr entspricht.

Zur Frage über die Objectivität der sinnlichen Erfahrung.

Von **Ludwig Lercher** S. J.

2. Artikel.

III.

Eine Lehre, die wie der scholastische Realismus den Anspruch erhebt, der unmittelbaren Erfahrung entnommen zu sein, könnte auf eine zweifache Weise bekämpft werden: direct durch Berufung auf eine andere, der ersten widersprechende Erfahrung, deren Zuverlässigkeit über jeden Zweifel erhaben ist — auf diese Weise werden von uns selbst viele auf mangelhafter Erfahrung beruhende Irrthümer corrigiert; indirect durch den Nachweis, dass jene Lehre auf unlösbare Widersprüche führe. — Wegen ihrer augenscheinlichen Unausführbarkeit blieb die directe Widerlegung unversucht; desto zahlreicher und größer waren die Anstrengungen, die Unhaltbarkeit des scholastischen Realismus indirect zu beweisen.

Die indirecten Widerlegungsversuche lassen sich auf zwei Arten zurückführen. Die eine geht von der Natur des wahrgenommenen Objectes aus; wir können uns kurz damit befassen, da sie in der Ungereimtheit des absoluten Idealismus, zu dem sie geradewegs hinführt, ihre Widerlegung findet. So macht unter anderen Lotze wenig Umschweife; er bedarf, um sich von der Subjectivität der Qualitäten zu überzeugen, der Naturwissenschaften nicht, da er einen inneren Widerspruch im objectiven Dasein der Qualitäten findet.

‚Ihre (der Qualitäten) eigene Natur macht es uns unmöglich, sie uns so als Eigenschaften der Dinge wirklich vorzustellen, wie wir zu können vorgeben. Es ist gar nichts mehr bei der Rede von einem Glanze zu denken, den durchaus Niemand leuchten sähe, von dem Klang eines Tones, den Niemand hörte, der Süßigkeit, die Niemand kostete; sie sind alle so unmöglich, wie ein Zahnschmerz, den Niemand hätte. Alle diese Inhalte haben nur einen Ort ihres möglichen Daseins: das Bewusstsein eines empfindenden Wesens, und nur eine Art des Daseins: das Empfundenwerden durch dieses Wesen. Allerdings also sind die Dinge nur roth, sofern sie uns erscheinen; an sich irgendwie aussehen könnte Etwas nur, wenn es sich ansehen könnte‘[1]). — Echt idealistisch vermengt hier Lotze die Wahrnehmung des Gegenstandes mit dem Gegenstand selbst, durch eine unrühmliche logische Erschleichung Glanz und Klang auf gleiche Stufe mit dem Zahnschmerz stellend, als ob Glanz und Klang in gleicher Weise wie der Zahnschmerz seelische Zustände wären. Lotze selbst würde nicht viel gegen den Analogieschluss einzuwenden haben: also ist auch nichts bei der Rede vom Sein zu denken, das durchaus niemand dächte; er würde nicht viel, sage ich, dagegen einzuwenden haben, denn seine Metaphysik läuft schließlich trotz realistischer Anläufe auf einen idealistischen Monismus hinaus[2]). Wer aber nicht ganz und gar in idealistischen Vorurtheilen befangen zwischen dem subjectiven Begriff des Seins und dem begriffenen Sein unterscheidet und diesem Objectivität gewahrt wissen will, kann nicht von vornherein behaupten, die von der Wahrnehmung unabhängige Existenz einer körperlichen Qualität sei ein Ding der Unmöglichkeit. Warum auch sollte das Sein mehr Anspruch auf Objectivität haben als die durch die sinnliche Erfahrung erfasste Qualität, zumal wenn der Ausdehnung und Bewegung ebenfalls eine vom subjectiven Act unabhängige Existenz zugeschrieben wird? Wer also erfolgreich die Objectivität der Qualitäten bekämpfen will, für den kann nur die zweite Art der Widerlegungsversuche inbetracht kommen, welche sowohl zahlreiche Widersprüche in der sinnlichen Erfahrung als auch die sicheren Ergebnisse der Naturwissenschaften vorschützt[3]).

---

[1]) System der Philosophie, Bd. 2. S. 507 f. — Vgl. Ebd Bd. 1. S. 498 u. Mikrokosmus, Bd. 1. S. 397.

[2]) Vgl. Mikrokosmus, Bd. 3. S. 532.

[3]) Mit einer Klarheit, die Vielen, welche denselben Gegenstand behandeln, als Muster dienen könnte, hat Dr. Alois Höfler den Streitpunkt

2. Es mögen nun die hauptsächlichsten Schwierigkeiten, nach allgemeinen Gesichtspunkten geordnet, kurz zusammengefasst werden. Dasselbe Auge sagt das einemal, der Schnee sei weiß, ein anderesmal, er bestehe aus farblosen Krystallen. Das unbewaffnete Auge ergötzt sich an den bunten Schmetterlingsflügeln, das Mikroskop aber löst die Farbenpracht in schlichte, durchscheinende Schuppen auf. Der Ort, an dem jemand den Regenbogen erblickt, erscheint einem anderen Beobachter in düsterem Grau u. dgl. mehr. Besonderen Eindruck machte auf J. Locke die bekannte Thatsache, dass dasselbe laue Wasser einer vorher erwärmten Hand kühl, einer vorher abgekühlten Hand warm erscheint[1]). Da nun Angaben, die einander widersprechen, unmöglich zugleich wahr sein können, von den Zeugnissen der Sinne aber keines größere Glaubwürdigkeit beanspruchen kann als das widersprechende, so ist die Annahme berechtigt, dass die specifischen Sinnes-

---

dargelegt: ‚So sehr der Psychologe als solcher sich sagen muss, dass ihm ein physischer „Inhalt Roth" ohne einen zugehörigen psychischen „Act des Roth-Sehens" nicht bekannt sei, so muss doch andrerseits auch er als ein (negatives) Mit-Ergebnis der psychologischen Analyse einer gegebenen Roth-Empfindung in Inhalt und Act den merkwürdigen Umstand betonen, dass nicht etwa schon in dem Inhalte „Roth" der Act „Sehen" inhaltlich miteingeschlossen ist. Nur wenn dieses logische Nicht-enthaltensein des Actes im Inhalte zugegeben und festgehalten ist, wird es (neben manchen anderen wichtigen erkenntnistheoretischen Einsichten (überhaupt erst psychologisch erklärlich . ., dass es einen Grad von Naivität gibt, welche ganz aufgeht in den Vorstellungen von Farben, Tönen und anderem „Objectiven", und keinen Gedanken und kein Interesse übrig hat für das thatsächlich immer begleitende Subjective . . Es ist kein Widerspruch gegen das Gesagte, sondern eine Ergänzung, wenn wir hinzufügen: Mit einem Inhalte Roth ist ein Act des Sehens oder eine inhaltsgleiche Erinnerungs- oder Phantasie-Vorstellung nicht nur thatsächlich sondern sogar nothwendig mitgegeben, aber nur sobald wir betonen: mit dem Inhalte Roth; denn von „Inhalt" kann eben nur als Correlat zu „Act" die Rede sein. Nun kann aber die Frage aufgeworfen werden, ob denn wirklich Roth thatsächlich immer nur oder gar nothwendig nur als „Inhalt" Roth vorkomme. Die Frage aber überschreitet dann ebenfalls schon wieder das Untersuchungsgebiet der Psychologie und gehört dem der Metaphysik (richtiger dem der Erkenntnistheorie) an. Könnte der Naive als solcher die Frage überhaupt verstehen (warum sollte er sie nicht verstehen können?), so würde er sie mit Nein beantworten'. Psychologie, S. 368.

[2]) AaO. S. 371.

qualitäten der objectiven Welt gar nicht angehören. Zur vollen Gewissheit erscheint aber diese Annahme durch die geistvollen Untersuchungen vieler ausgezeichneter Naturforscher auf dem Gebiet der Optik und Wärmelehre erhoben worden zu sein.

Letzterer ist ohne Zweifel der wirkungsvollste Einspruch gegen den scholastischen Realismus und seine Entkräftung führt wie von selbst die Lösung der übrigen Schwierigkeiten herbei. — Käme es nun bloß darauf an, zu zeigen, dass die wohlbegründeten Hypothesen der Naturforscher mit der Lehre der alten Schule in keinem wesentlichen logischen Widerspruch stehen, so wäre die Untersuchung bald zu Ende geführt, denn es ist nicht schwer einzusehen, dass die beiden Sätze ‚die specifischen Sinnesqualitäten sind objectiv real' und ‚die Ausbreitung des Lichtes, der Wärme, des Schalles steht in nothwendigem Zusammenhang mit periodischen Bewegungszuständen des wägbaren bezw. unwägbaren Stoffes' gleichzeitig wahr sein können. Thatsächlich können ja die Naturforscher auf Grund ihrer Beobachtungen und Versuche nicht mehr folgern, als was im letzten Satze ausgesprochen ist. Doch der rastlos suchende Menschengeist kann sich mit einem bloß verneinenden Resultat nicht abfinden lassen und möchte den inneren Zusammenhang durchschauen, der die Qualitäten und die Wellenbewegungen zweifelsohne verknüpft, so ferne auch die alte Schule bezüglich der Objectivität der Qualitäten im Recht ist. Um mit der Zurückweisung der unberechtigten Übergriffe vieler Naturforscher auf das erkenntnistheoretische Gebiet zugleich die Ansätze zu einer befriedigenden Versöhnung der neuen mit der alten Lehre zu gewinnen, ist es nun unerlässlich, auf scheinbar fern liegende und wenig beachtete Punkte zurückzugehen; es ließ sich auch schwer vermeiden, längst Gesagtes wieder zu berühren; immerhin erhebt die Abhandlung den Anspruch, manchen Punkt vertieft und einen der Prüfung nicht unwerten Beitrag zur Ausgestaltung der Naturphilosophie geliefert zu haben[1]).

---

[1]) Zu den wenigen philosophisch gebildeten Schriftstellern in außerscholastischen Kreisen, welche für die allseitige Objectivität der sinnlichen Erfahrung eintraten, gehört Robert Schellwien, ein entschiedener Feind der mechanischen Natur-Auffassung. Zwei seiner Werke 1. Optische Häresien (1886), 2. Optische Häresien, erste Folge und das Gesetz der Polarität (1888, Halle a. S., C. E. M. Pfeffer) streben eine vernichtende Kritik der ‚Aetherscholastik und Wellendogmatik' an. Der über-

3. Da die moderne Naturforschung sich vielfach von der Ansicht leiten läſst, die Qualitäten könnten auf Bewegungszustände kleinster Stofftheilchen zurückgeführt werden, so muſs vor allem daran erinnert werden, daſs ein qualitätsloser Stoff unmöglich ist; wie immer ein System der Naturphilosophie sich sonst gestalten mag, es wird durch die Macht der Logik genöthigt, dem Stoff absolute Eigenschaften beizulegen, die in der Quantität nicht mitinbegriffen und darum der Kategorie der Qualität unterzuordnen sind[1]). Manche Naturphilosophen geben körperliche Qualitäten und einen qualitativen Unterschied der Naturkörper zu, obschon sie die specifischen Sinnesqualitäten auf Bewegung zurückführen. Doch abgesehen davon, kann auch die entschiedenste mechanische Naturauffassung nicht umhin, den Atomen Figur, Widerstandskraft, physische Untheilbarkeit und nach Bedürfnis Elasticität oder das Gegentheil u. dgl. beizulegen. Im Begriff der ausgedehnten Substanz sind diese Bestimmtheiten nicht enthalten; sie sind darum als Qualitäten anzusehen, wobei vorläufig von der Frage abgesehen werden kann, ob zwischen ihnen und der körperlichen Substanz ein sachlicher Unterschied bestehe. Selbst die neueste Theorie über die Constitution der ponderablen Materie, welche die Moleküle aus Atomen, diese aus schier unendlich vielen Elektrons aufbaut und letztere als unvergängliche Wirbelringe des streng continuierlichen, absolut flüssigen Äthers betrachtet[2]), findet in diesem die verhaſsten Qualitäten wieder. — Besonderes Gewicht legen wir darauf, daſs selbst die örtliche Bewegung eines Körpers ohne Voraussetzung

---

zeugungsvolle Ton, mit welchem der Verfasser für eine geächtete Lehre eintritt, die correcten erkenntnistheoretischen Grundsätze und die Winke, welche er für eine tiefere Auffassung der Natur des Lichtes gibt, verdienen alle Anerkennung. Leider riſs ihn seine Abneigung gegen die mechanische Naturauffassung zu Äußerungen hin, die über das Ziel hinausgehen. Zur vorliegenden Abhandlung haben die genannten Schriften mannigfache Anregung gegeben.

[1]) ‚So nothwendig auch der Begriff eines von dem Subjecte unabhängigen Objectes zu der Annahme führt, daſs diesem ein für sich bestehendes qualitatives Sein zukomme, ebenso nothwendig liegt in dem Begriff eines solchen für sich bestehenden Seins die Voraussetzung, daſs dasselbe nicht unmittelbar dem erkennenden Subjecte gegeben ist'. Wundt, System der Philosophie², S. 441.

[2]) Vgl. Philos. Jhrb. d. G.G., Bd. 14, S. 257 ff. und ‚Natur und Offenbarung', Bd. 47, S. 464 ff.

eines qualitativen Elementes nicht erklärt werden kann. — Die Bewegung (im passiven Sinn), zB. eines abgeschossenen Pfeiles, ist in sich betrachtet ein stetiges Werden, ein ununterbrochenes Entstehen neuer Lagen des Pfeiles im Raum. Ein stetiges Werden setzt eine stetig einwirkende Ursache voraus. In dem Fall, den wir vor Augen haben, kann die bewegende Ursache nicht die der Zeit nach vorhergehende Bewegung des Pfeiles sein; denn, da die Lage eines Körpers diesem keine Wirksamkeit mittheilt, so kann auch das stetige Werden neuer Lagen dem Körper keine Wirksamkeit verleihen; überdies existiert die vorausgegangene Bewegung nicht mehr in jenem Augenblick, in welchem die folgende Bewegung verursacht wird. Aber auch jener Körper, der den ersten Anstoß gab, kann nicht mehr einwirken, weil Fernwirkungen unmöglich sind. Es bleibt also nichts übrig als anzunehmen, dass im bewegten Pfeil selbst beim ersten Stoß eine Realität hervorgebracht werde, welche nicht örtliche Bewegung ist, aber als nächste Ursache derselben den Pfeil bestimmt, immerfort mit einer bestimmten Geschwindigkeit den Raum zu durcheilen, bis Hemmnisse sich entgegenstellen. — Auf den ersten Blick möchte die Unterscheidung zwischen der Bewegung (im passiven Sinn) und ihrer nächsten Ursache im bewegten Körper als eine müßige Grübelei erscheinen. Bei genauerer Prüfung erweist sich aber die Annahme einer stetigen passiven Bewegung ohne stetig einwirkende active Bewegung als ein Keim jenes folgenschweren Irrthums, der unter dem Namen ‚Heraklit'scher Fluss' hinlänglich bekannt ist und manchem modernen Evolutionstheoretiker als metaphysische Unterlage dienen mag. — Die Realität nun, welche als nächste Ursache der Bewegung dem bewegten Körper als zufällige Eigenschaft anhaftet, wurde von den Scholastikern impetus oder impulsus genannt und muss als eine Qualität angesehen werden, die insoferne beharrlich ist, als ihre Kraft nur infolge eines entgegenwirkenden Einflusses erlahmt und erlischt. Freilich kann die Einbildungskraft keine Anschauung von dieser Realität gewinnen; aber wie weit käme die Wissenschaft, wenn die Ohnmacht der Einbildungskraft ohne weiteres die Befugnis gewährte, einen Begriff als widersinnig zu verwerfen? Es muss darum jenes Streben gerügt werden, alles Naturgeschehen auf anschauliche Bewegungsvorgänge zurückzuführen, sowie der zugrunde liegende Glaube, man habe die letzten natürlichen Ursachen entdeckt, so es gelungen ist, der Natur einen mechanischen Vorgang abzulauschen, der an Modellen im physikalischen Cabinet veranschaulicht werden kann.

4. Die körperlichen Qualitäten sind nun einmal nicht zu umgehen, sofern man das Dasein einer materiellen Welt nicht in Frage stellen will, und gerade die örtliche Bewegung, durch welche man die Qualitäten zu eliminieren sucht, setzt im bewegten Körper eine Qualität als nächste Wirkursache der Bewegung voraus. — Unserem Gegenstand näher kommend, gehen wir auf die Frage ein, wie man sich das Verhältnis der specifischen Sinnesqualitäten zur Ortsbewegung vorzustellen habe, um die Objectivität der Qualitäten mit den physikalischen Hypothesen in Einklang zu bringen. Sind die specifischen Sinnesqualitäten ruhende oder thätige Eigenschaften? Wenn letzteres, bringen sie auch einen Impuls zur örtlichen Bewegung hervor, oder wird dieser immer nur durch eine von den specifischen Sinnesqualitäten verschiedene Kraft hervorgebracht? Am eingehendsten ist unseres Erachtens auf diese Fragen P. L. De San S. J. in seinen leider unvollständig gebliebenen Institutiones metaphysicae specialis eingegangen[1]). — Von jeher wurde in der Schule festgehalten, dass die Sinnesqualitäten thätige Eigenschaften der Körper seien; denn allgemein wurde gelehrt, dass die sinnlichen Erkenntnisformen (species sensibiles) von den Objecten hervorgebracht werden und dass zu diesem Ende das Object, wenn es räumlich vom wahrnehmenden Organ getrennt ist, zuerst das Medium qualitativ verändern müsse. Des weiteren war die ältere Schule der Ansicht, die Körper wirken durch die sinnenfälligen Qualitäten auf ihre Umgebung alterierend ein, ohne zugleich einen Impuls zur örtlichen Bewegung hervorzubringen, namentlich wurde die Ausbreitung des Lichtes als eine augenblicklich vor sich gehende von keiner örtlichen Bewegung begleitete Veränderung des Mediums gehalten. — In diesem Punkt scheint die alte Lehre einer Correctur zu bedürfen. Unleugbare Thatsachen nämlich lassen sich kaum anders als durch die Annahme erklären, dass jede Sinnesqualität nicht nur eine ihr eigenthümliche qualitative Veränderung sondern auch örtliche Bewegung im leidenden Subject hervorrufe, so zwar, dass die Form und Geschwindigkeit der Bewegung in einem bestimmten Verhältnis zur Stärke der qualitativen Veränderung stehe[2]). Sind wir auch nicht in der Lage, aus dem Wesen der

---

[1]) Institut. metaphys. spec. Tom. I. Cosmol. P. I. p. 326—346.

[2]) Quoad hanc posteriorem suam partem (sc. corpora per qualitates quasdam suas sensibiles posse agere in alia corpora sine hoc

qualitativen Veränderung die Nothwendigkeit dieser Annahme zu beweisen, so leuchtet sie doch schon aus apriorischen Gründen besser ein als ihr Gegentheil. Die Qualitäten haften an der körperlichen Substanz mittelst der Quantität. Es scheint also kein Körper eine qualitative Veränderung erleiden zu können, ohne dass zugleich auch die Quantität auf irgend eine Weise in Mitleidenschaft gezogen werde. Jede Änderung in der Quantität aber wird sich als irgend eine örtliche Bewegung äußern. Es läßt sich also von vornherein erwarten, dass jede Sinnesqualität zunächst qualitativ verändernd auf seine Umgebung einwirke, dann aber auch im leidenden Subject eine gänzliche oder theilweise Veränderung der Lage herbeiführe[1]).

5. Damit glauben wir einen festen Boden gewonnen zu haben, um die Objectivität der specifischen Sinnesqualitäten mit den sicheren Ergebnissen der physikalischen Forschung in einen befriedigenden Zusammenhang zu bringen. Die Hauptschwierigkeit betrifft das Licht und die Farben. Wird es gelungen sein, dieser Schwierigkeit die Spitze abzubrechen, so sind im Princip alle Einwürfe widerlegt, welche gegen die Objectivität der übrigen Sinnesqualitäten erhoben

---

quod ea localiter moveant) vetus sententia Peripatetica indiget necessaria emendatione. Nequit enim ea hujus sententiae pars, quem diximus esse principaliorem (sc. sensibilia non consistere in puro motu locali), amice componi cum verissimis deductionibus recentioris physicae, nisi admittatur *omnem qualitatem sensibilem, licet non consistet in motu locali, conjungi tamen, quantum est per se cum motu locali*, et quidem tali cujus intensitas adamussim proportionetur intensitati ipsius. Hoc porro ipsum est inexplicabile, nisi admittatur omnem qualitatem sensibilem esse virtutem quandam localiter motricem non quidem *principalem* sed *instrumentariam*, ex qua videlicet, tamquam ex instrumento quodam moventis extrinseci, efficienter resultet in corpore cui imprimitur, motus localis. Hoc porro posito, necessario dicendum est per omnem vim per quam corpus aliquod regni inorganici alterat aliud corpus, huius qualitates immutando, *quasi secundario* et *ex consequenti* produci in hoc alio corpore motum localem. De San, l. c. p. 331 s.

[1]) Qualitates corporeae inhaerent substantiae media quantitate. Nequit proinde corpus alterari secundum qualitatem, nisi alterans etiam in quantitatem corporis agat, quod certe non contingit sine mutatione aliqua secundum locum, sive totius corporis quod alteratur, sive partium ipsius. S. Schiffini S. J., Instit. philosophicae in compendium, p. 330.

werden können. Wir beschränken uns darum in dieser Abhandlung auf das Object der Gesichtswahrnehmung. — In den Lehrbüchern der Optik pflegen nur zwei Hypothesen über das Licht und seine Ausbreitung angeführt zu werden: Die Newton'sche Emissionshypothese und neuestens als eine Abart letzterer die elektromagnetische Lichttheorie. Der Lehre der Scholastik wird nicht einmal Erwähnung gethan. Leicht gelang es der Forschung, die Emissionshypothese endgiltig zu widerlegen; man würde sich aber einer argen Täuschung hingeben, wollte man glauben, dadurch sei auch der scholastischen Lehre aller Boden entzogen worden; denn diese hat mit der Emissionshypothese nichts gemein. Im Gegentheil ist das Verlassen der Emissionshypothese eine Annäherung an die ältere Anschauung, wie schon T. Pesch S. J. darauf aufmerksam gemacht hat[1]). Nach der peripatetischen Auffassung ist das Licht kein Körper, der sehr kleine Korpuscula gegen das Auge schleuderte, sondern eine thätige Eigenschaft des leuchtenden Körpers[2]). Wo es auf größere Genauigkeit ankam, unterschieden die Scholastiker genau zwischen lux und lumen Die Unterscheidung verdient mehr Beachtung, als ihr bisher zutheil wurde. Wir können die beiden termini etwa verdeutschen, indem wir *lux* mit Licht, *lumen* mit Strahlung (intransitiv genommen) übersetzen. Das Licht ist die dem leuchtenden Körper anhaftende Eigenschaft und ist Object der Gesichtswahrnehmung. Die Strahlung hingegen ist eine vom Licht im durchsichtigen Medium (Äther) hervorgebrachte und diesem anhaftende Eigenschaft[3]); sie ist nicht selbst Object der Gesichtswahrnehmung, sondern hat unter anderen die zweifache Aufgabe einmal im Gesichtsorgan die Erkenntnisform hervorzubringen, wodurch die Sehkraft zur Wahrnehmung des Lichtes determiniert wird, und dann die nichtleuchtenden Körper sichtbar zu machen. (Wie die nicht leuchtenden Körper durch die Strahlung sichtbar werden, soll der

---

[1]) Das Weltphänomen, S. 66. — Die großen Welträtsel[2], Bd. 1. S. 194.

[2]) Impossibile est lumen esse corpus. Cosm. Alamannus, Summa philosophiae p. III. II. qu. 65. art. 3. — Lux est *qualitas activa* consequens formam substantialem solis vel cuiuscunque corporis a se lucentis, si aliquod aliud tale est. L. c. a. 4.

[3]) Ipsa participatio vel *effectus lucis* in diaphano vocatur *lumen*, et si fit secundum lineam rectam vocatur *radius*. L. c.

Gegenstand einer besonderen Besprechung sein.) Zwischen dem Licht und der Strahlung besteht außerdem noch der Unterschied, dass das Licht eine beharrende Eigenschaft des leuchtenden Körpers ist, die Strahlung hingegen eine vorübergehende Modification des Mediums, die in ihrem Entstehen sowohl als in ihrem Sein (in fieri et in esse) vom stetigen Einfluss der Ursache (des Lichtes) abhängt.

6. Sehen wir einstweilen von den Farben ab, so lässt sich schon auf Grund dieser Voraussetzungen eine befriedigende Erklärung mehrerer optischer Erscheinungen gewinnen. Nehmen wir an, ein materieller Lichtpunkt bewirke innerhalb einer bestimmten Zeit in einem kugelförmigen Theil des ihn umgebenden Mediums eine Strahlung, so zwar, dass jeder Punkt des bestrahlten Mediums zum Mittel- und Ausgangspunkt einer neuen Strahlung wird, als wäre er selbst ein leuchtender Punkt; nehmen wir ferner an, dass in einem neuen Medium von größerer oder geringerer Dichtigkeit die Fortpflanzungsgeschwindigkeit modificiert werde: so erklärt sich daraus die gradlinige Fortpflanzung der Strahlung, die dem Quadrat der Entfernung proportionierte Abnahme der Strahlungsintensität und die Brechung der Strahlung. — Die bisher empfohlene Auffassung des Lichtes und seiner Strahlung bietet also, abgesehen von der Objectivität des Lichtes, schon mehr Vortheile als die Emissionshypothese, welche keine annehmbare Erklärung der Brechung des Lichtes geben kann. Schwerer aber nicht unmöglich wäre es, die Spiegelung und Beugung oder Inflexion der Strahlung zu erklären; doch ist es belanglos, die verschiedenen Möglichkeiten zu prüfen, da ja immerhin an einem Punkte, wie die Emissionshypothese, so auch unsere Auffassung, wie sie bisher dargelegt wurde, scheitern würde: an den Interferenzerscheinungen.

Folgerichtig müsste nach unserer Auffassung eine Oberfläche, die von zwei Lichtquellen bestrahlt wird, unter allen Umständen in allen ihren Punkten eine Verstärkung der Beleuchtung aufweisen. Thatsächlich erscheinen aber unter gewissen Bedingungen auf der zweifach bestrahlten Oberfläche abwechselnd lichte und dunkle Stellen. Unsere Auffassung bedarf also, um auch dieser Thatsache gerecht zu werden einer Ergänzung. Sie ist im Princip schon in dem früher (n. 4) über die Beziehung der qualitativen Veränderung zur örtlichen Bewegung Gesagten gegeben. Jede Sinnesqualität, also auch das Licht, ist eine thätige Eigenschaft, die nicht nur qualitativ verändernd, sondern auch bewegend auf ihre nächste Umgebung einwirkt; die im Medium vom Licht verursachte Strahlung wird demnach eine Be-

wegung desselben Mediums zur Folge haben. Welcher Art ist diese Bewegung? Läſst sich auch a priori erwarten, daſs im allgemeinen jede Alteration eine Bewegung zur Folge haben werde, so ist doch unsere Kenntnis über die Natur der Eigenschaften zu unvollkommen, als daſs wir durch ein apriorisches Verfahren bestimmte Aufschlüsse über die Art der Bewegung erhalten könnten. Wir sind darum den Physikern zu Dank verpflichtet, welche aus den Interferenzerscheinungen feststellen, daſs die Fortpflanzung der Strahlung von Wellenbewegungen oder periodischen Bewegungszuständen begleitet sei. Wir werden uns also den Vorgang der Strahlung genauer folgendermaſsen vorzustellen haben: Ein materieller Lichtpunkt bewirkt in einem sehr kleinen kugelförmigen Theil des ihn umgebenden Mediums eine Strahlung; die Strahlung ist von einer Bewegung desselben Theilchens begleitet; die Bewegung ihrerseits ist eine nothwendige Bedingung, damit die Strahlung in den benachbarten Theilchen des Mediums bewirkt werden kann usw. Infolge dessen entstehen im Medium periodische Bewegungszustände, deren Intensität gleichen Schritt hält mit der Intensität der Strahlung. Wellenbewegungen aber, die sich kreuzen, werden jene Erscheinungen hervorrufen, die unter dem Namen ‚Interferenz des Lichtes‘ bekannt sind; an gewissen Stellen werden collidierende Wellenbewegungen sich aufheben und da, wie bemerkt wurde, die Bewegung eine *conditio sine qua non* für die Fortpflanzung der Strahlung ist, wird auch die Strahlung selbst an denselben Stellen unterbrochen werden. Damit glauben wir den rohen Entwurf einer Theorie gegeben zu haben, die in gleicher Weise den gesicherten Resultaten der empirischen Forschung als den Forderungen einer gesunden Philosophie gerecht wird.

7. Bevor wir einen Schritt weiter gehen, erscheint es angezeigt, einer nahe liegenden Einwendung zu begegnen: Wozu, könnte man fragen, wird im Medium ein Doppel-Vorgang angenommen, eine qualitative Veränderung (die Strahlung) und eine Wellenbewegung? Es würde ja um die Objectivität des Lichtes zu retten, hinreichen, anzunehmen, daſs der leuchtende Körper im Medium nur Wellenbewegung hervorrufe, welche am lichtwahrnehmenden Organ angelangt, in diesem die Wahrnehmung des leuchtenden Körpers bestimme[1])! —

---

[1]) Diesen Erklärungsversuch hatte Lotze vor Augen, da er sich selbst folgenden Einwurf machte: ‚Keiner der Beweise, auf die man ihn

Zwei Gründe sind es vornehmlich, wegen welcher die Wellenbewegung allein als unzureichend erklärt werden muss. Erstens setzt jede örtliche Bewegung, wie oben bewiesen wurde, in dem bewegten Körper eine qualitative Veränderung als ihre nächste Ursache voraus. Zweitens kann die Entstehung der Gesichtswahrnehmungen durch bloße Wellenbewegungen nicht hinreichend erklärt werden. Die Art und Weise, wie die Gesichtswahrnehmungen entstehen, nöthigen uns, angeborne Erkenntnisbilder abzuweisen; diese müssen also durch eine vom Object ausgehende Thätigkeit hervorgebracht werden. Nun ist aber gar nicht einzusehen, wie die Wellenbewegung des Mediums geeignet sein soll, die Hervorbringung der Erkenntnisform, die einer ganz andern Seinskategorie angehört, zu vermitteln[1]). Es muss darum die Auf-

---

(den Satz von der Subjectivität aller Empfindungen) zu gründen pflegt, schneidet der entgegengesetzten Ansicht jede Ausflucht ab. Wer es durchsetzen möchte, dass die Dinge selbst roth oder süß blieben, wird behaupten, wie auch wir, dass sie uns doch nicht durch ihr Sein so erscheinen können, wie sie sind, sondern nur durch Wirkungen, die sie dieser ihrer Natur gemäß auf uns ausüben. Solche Wirkungen aber . . sind freilich nur Bewegungen und selbst weder roth noch süß; aber was hinderte die Annahme, dass sie durch unsere Nerven hindurchwirkend zuletzt in unserer Seele dieselbe Röthe und Süßigkeit als unsere Empfindung wieder entstehen ließen, die als Eigenschaft auch an den Dingen selbst haften? Es würde sich nicht wunderbarer so verhalten als mit den Leistungen des Telephons, das Schallwellen empfängt, sie in ganz anderer Form der Bewegung fortleitet und sie zuletzt in Schallwellen zurückverwandelt dem Ohre zuführt . . Dennoch, obwohl diese Behauptungen durch Einzelbeweise nicht zu widerlegen sein würden; dennoch hat jener Satz von der bloßen Subjectivität der Empfindungsqualitäten gewiss Recht. Ihre eigene Natur macht es uns unmöglich, sie uns so als Eigenschaften der Dinge wirklich vorzustellen, wie wir zu können vorgeben'. Metaphysik, Bd. 2., S. 507.

[1]) Vgl. diese Zeitschrift, Heft 3 dieses Jahrg., S. 487 f. — Von einem Anhänger des gemäßigten Realismus wurde die erwähnte Schwierigkeit offen eingestanden. ‚Durch die neuere Auffassung der sinnlichen Qualitäten: Farbe, Ton usw. und der Einwirkung der Objecte auf die Sinne ist die Annahme der species sensibiles nicht überflüssig geworden, sondern nur die Erklärung des Zustandekommens derselben erschwert. War es nämlich leicht, einzusehen, wie zB. ein vom Gegenstande ausgehendes unstoffliches Farbenbild ein für diese Qualität besonders eingerichtetes belebtes

fassung der älteren Schule in ihr Recht wieder eingesetzt werden, wonach vom Gegenstand im Medium eine Realität erzeugt wird, die unter anderem auch die Bestimmung hat, im Organ die Erkenntnisform hervorzubringen. Befremdlich ist es, dass diese so wohlbegründete Lehre missverstanden und bekämpft werden konnte. ‚Am tiefsten, so lesen wir in einem angesehenen und weit verbreiteten Lehrbuch der Psychologie, geht auf das Wesen der Empfindung (richtiger Wahrnehmung) die so sehr verkannte Lehre der Alten von der species sensibilis ein. Natürlich muss man dabei den physikalischen Irrthum fern halten, dass sich die Bilder der Objecte von denselben abhöben und durch die Luft als medium . . in die Organe übertragen würden‘[1]). — Der Wellenbewegung wird also nach scholastischer Auffassung eine wesentlich andere Bedeutung als nach neueren Theorien beizumessen sein. Nach diesen ist die Wellenbewegung der Hauptfactor, der von Seite des Objectes zur Erzeugung der Erkenntnisform und der Wahrnehmung mitwirkt. Nach der scholastischen Auffassung ist die Wellenbewegung des Mediums theils eine Folge der Strahlung, theils eine nothwendige Bedingung für die Fortpflanzung derselben.

8. Nach dieser kleinen Abschweifung ist noch einiges über die Form der Wellenbewegungen, die durch die Strahlung erzeugt werden, zu bemerken. — Trotz mannigfacher Meinungsverschiedenheiten stimmen die Naturforscher mit großer Einhelligkeit darin überein, dass die Wellenbewegungen im Lichtäther aus transversalen Schwingungen bestehen. Die Hauptstütze dieser Theorie und vielleicht die einzige sind die Eigenschaften des sogenannten polarisierten Lichtes. Auch nachdem durch Faraday und Maxwell die Optik in neue Bahnen gelenkt worden und der Glaube an die Richtigkeit der durch Fresnel

---

Organ bestimmen konnte, sich zum lebendigen Ausdrucke der physischen Farbe zu machen, dieselbe intentionaliter in sich aufzunehmen und sie so wahrzunehmen, so ist es nun schwer zu erklären, wie vom Objecte ausgehende Bewegung von bestimmter Geschwindigkeit und Form das Organ zur Darstellung einer ganz eigenartigen Qualität, wie Farbe, Klang, bestimmen kann, wie Abstufungen in der Geschwindigkeit, ohne Veränderung an der Form derselben, qualitativ verschiedene Empfindungen selbst innerhalb eines und desselben Organs hervorrufen können, und wie gar die Seele den Klang und die Farbe, die doch bloß in ihr sind, nach außen in die Objecte verlegen muss‘. Dr. C. Gutberlet, Die Psychologie[3] S. 19.

[1]) Dr. C. Gutberlet, aaO. S. 17.

begründeten ‚elastischen Optik' erschüttert worden war, hielt man nach wie vor daran fest, dass die Lichtwellen transversale seien; aber als Ursache der Transversalwellen nahm man nicht mehr die Elasticität des Äthers sondern electromagnetische Kräfte an. Gleichzeitig brach sich auch eine andere Auffassung von der Natur des Äthers Bahn. Die ‚elastische Optik' beruht auf der Hypothese, der Äther sei atomistisch constituiert und verhalte sich wie ein fester Körper (elastische Transversalwellen in einer Flüssigkeit hielt man für unmöglich); die electromagnetische Lichttheorie supponiert den Äther als einen absolut flüssigen, den Raum stetig erfüllenden Körper[1]).

Von der ganzen Controverse muss den Philosophen am meisten die Rückkehr vieler Naturforscher zu Continuitätsvorstellungen interessieren. Wer die Fernwirkung für unmöglich hält, wird sich insofern der zweiten Auffassung des Äthers anschließen, als sie die Continuität desselben festhält; denn Wellen in einem Äther, dessen kleinste Theilchen durch den leeren Raum getrennt sind, sind ohne die actio in distans nicht vorstellbar. Es ist wohl zu vermuthen, dass unter anderen Gründen auch die Unverdaulichkeit der Fernwirkung den Continuitätsvorstellungen bei Physikern Vorschub geleistet hat. Wie im übrigen die Ergebnisse der physikalischen Forschung ausfallen mögen, ist für uns von geringerem Interesse, da die oben hervorgehobenen wesentlichen Punkte dadurch nicht berührt werden. Doch möge hier mit aller gebürenden Zurückhaltung ein Gedanke Ausdruck finden, der vielleicht manche Schwierigkeiten, die nach dem Geständnis der Physiker ihren Hypothesen anhaften, lösen würde, sofern nur die Physiker sich herbeiließen, seine Brauchbarkeit für die Erklärung mechanischer Vorgänge zu prüfen. Die scholastische Naturphilosophie bediente sich zur Erklärung vieler Erscheinungen des Begriffes der realen Verdünnung (rarefactio) und Verdichtung (condensatio). Die reale Verdünnung besteht zum Unterschied von der scheinbaren Verdünnung (Annäherung getrennter Massentheilchen) darin, dass ein continuierlicher Körper ohne Riß und ohne Veränderung seiner Masse vorübergehend einen größeren Raum einnimmt. Dasselbe gilt mit den entsprechenden Änderungen von der realen Verdichtung. Die Widerspruchslosigkeit dieser Vorgänge wird in allen guten Lehrbüchern der scholastischen Philosophie nachgewiesen. Aber nicht nur die innere

---

[1]) Wundt, Logik², Bd. 2. Abth. 1, S. 435 ff.

Möglichkeit der realen Verdünnung und Verdichtung ist gewiss: auch die Thatsache derselben läst sich nicht bestreiten. Gäbe es in Wirklichkeit keine reale Verdünnung oder Verdichtung, wie weit müssten doch die Moleküle eines gasförmigen Körpers, der bis auf den hundertsten Theil seines Volumens und darüber zusammengedrückt werden kann, von einander abstehen? Oder was geschieht, wenn die Luft unter der Glasglocke bis auf einen beliebigen Grad verdünnt wird? Wenn die Verdünnung aufs äußerste getrieben wird, werden dann etwa Moleküle in relativ geringer Anzahl im Äther herumschwimmen wie ein Mückenschwarm in der Luft? — Es läst sich also auch gar nichts gegen die Möglichkeit einer Wellenbewegung einwenden, die durch alterierende reale Verdünnungen und Verdichtungen constituiert wird, und man kann der Frage die Berechtigung nicht abstreiten, ob nicht etwa die Wellenbewegung des durchsichtigen Mediums ein so beschaffener periodischer Bewegungszustand sei. Alternierende Verdünnungen und Verdichtungen kleinster Theilchen des Mediums constituieren freilich zunächst Longitudinalwellen; es läst sich aber gar wohl vorstellen, dass die Verdünnungen und Verdichtungen transversal zu jener Richtung vor sich gehen, nach welcher das Medium successive von der Bewegung ergriffen wird. Nicht nur dies; die zu einer gewissen Richtung transversale Verdünnung resp. Verdichtung kann entweder nur von einer Seite her (wenn zB. ein Brett sich verdünnt, ohne die Länge und Breite zu verändern), oder von mehreren ja allen möglichen Seiten her eintreten (wenn zB. ein cylinderförmiger Körper gegen die Achse hin sich verdünnt ohne seine Höhe und Form zu verändern). So kann denn auch die Möglichkeit einer Polarisation jener Wellenbewegung begriffen werden. Von unserem erkenntnistheoretischen Realismus aus ist diese Vorstellung zu ergänzen durch die Annahme, dass mit den Verdünnungen und Verdichtungen Intensitätsschwankungen einer im Medium hervorgebrachten Qualität — der Strahlung — gleichen Schritt halte in der Weise, dass die Wellenbewegung eine Folge der Intensitätsschwankungen ist und zugleich eine Bedingung, damit die qualitative Veränderung im Medium fortschreiten könne. — Wir verhehlen uns nicht, dass wir hier auf einen dunklen Punkt stoßen. Warum bringt die qualitative Veränderung des Mediums gerade transversale Wellen hervor? Inwiefern sind diese eine Bedingung für das Fortschreiten der Alteration in einem continuierlichen Medium? Es sind dies Fragen, auf die wir keine befriedigende Antwort geben

können. Sind aber die unaufgeklärten Punkte, die nach dem Geständnis der Physiker den physikalischen Hypothesen anhaften, kein gerechter Grund diese zu verwerfen, so gibt auch die erwähnte Dunkelheit kein Recht, unsere Theorie von vornherein abzuweisen.

9. Um das Verhältnis zwischen Licht und Farben zu erklären, werden wir es wiederum nicht verschmähen, an peripatetische Anschauungen anzuknüpfen, wenn wir auch denselben nicht in allen Punkten beipflichten. — Zunächst muss zwischen der Farbe des Lichts und der Farbe eines nicht leuchtenden Körpers unterschieden werden. Die Farbe des Lichts können wir als dessen specifische Differenz auffassen; jedes Licht hat seine bestimmte Färbung; Licht ohne bestimmte Färbung ist eine begriffliche Abstraction, ein Gattungsbegriff. Das vollkommenste Licht ist das weiße; denn es kann unter gewissen Bedingungen jedes anders gefärbte Licht hervorbringen. Jedem Licht von bestimmter Färbung entspricht eine bestimmte Strahlung, die es im Medium hervorbringt und jeder Strahlung ein entsprechender periodischer Bewegungszustand. — Was ist aber die Farbe eines nichtleuchtenden Körpers? Worin unterscheidet sie sich vom farbigen Licht? — Eine Definition der Farbe lautet bei Aristoteles und dem hl. Thomas: Die Farbe ist eine Realität, welche auf ein durch Strahlung durchsichtig gemachtes Medium einwirkt[1]). Zur Erläuterung dieser Definition sei bemerkt, dass von den Peripatetikern das für die Strahlung empfängliche Medium **diaphanum secundum potentiam**, das schon durchstrahlte Medium **diaphanum secundum actum** genannt wurde. Die Farbe betrachteten sie wie das Licht als eine thätige Eigenschaft, meinten aber offenbar, wie aus der Definition erhellt, dass die Farbe nur auf ein bereits durchstrahltes Medium einwirken könne. Die Wirkung der Farbe im durchstrahlten Medium dachten sich die Peripatetiker wieder als eine Realität, eine qualitative Zuständlichkeit des Mediums, die nicht selbst Gegenstand der Gesichtswahrnehmung ist, sondern die Aufgabe hat, zur Erzeugung der Erkenntnisform mitzuwirken, durch welche die Wahrnehmung des farbigen Objectes bestimmt wird[2]).

---

[1]) Color est motivus diaphani secundum actum. Cosm. Alamannus, Summa phil. p. III. II. q. 65 a. 3. — Πᾶν δὲ χρῶμα κινητικόν ἐστι τοῦ κατ' ἐνέργειαν διαφανοῦς. Arist. de anima l. II. c. VII. Ed. Firmin-Didot tom. 3 p. 452, 42.

[2]) Color *per se quidem visibilis est* . . eo quod habet color in se causam visibilitatis, in quantum est motivus diaphani secundum

10. Diese Auffassung der Natur der Farbe bedarf, wie uns scheint, einer Berichtigung bezw. Ergänzung. — Aristoteles schien anzunehmen, dass der **ganze** zwischen dem Auge und dem nicht leuchtenden Körper liegende Raum von einem leuchtenden Körper unmittelbar durchstrahlt sein müsse, damit der nicht leuchtende Gegenstand sichtbar werden könne. Wie wenig diese Annahme der Wirklichkeit entspricht, lehrt die einfache Thatsache, dass wir nachts den Mond und die Planeten erblicken, obschon ein Theil des zwischen dem Beobachter und jenen Himmelskörpern befindlichen Raumes nicht von der Sonne unmittelbar durchstrahlt ist. Ein analoger Fall ist die Rampenbeleuchtung auf der Bühne. An die Stelle der Definition **motivus diaphani secundum actum,** welche die Beziehung der Farbe zum Licht und zum Gesichtssinn ausdrücken soll, ist darum eine andere Erklärung zu setzen, und wir stellen zuerst zu diesem Zweck die Auffassung der modernen Physik der älteren Anschauung gegenüber.

Es ist eine den Physikern sehr geläufige Vorstellung, dass das weiße Licht aus allen möglichen Lichtarten zusammengesetzt sei, beim Auftreffen auf einen undurchsichtigen Körper zerlegt, zum Theil **absorbiert** und zum Theil (unregelmäßig) **reflectiert** werde. — Zwei Bedenken stellen sich dieser Auffassung entgegen, ganz abgesehen von der supponierten Subjectivität der Farben. Einmal lässt sich keine Vorstellung davon gewinnen, wie das weiße Licht eine mechanische Zusammensetzung aller möglichen bereits vorhandenen Lichtsorten sein könne; aus den vielen heterogenen Wellenbewegungen würde

---

actum; . . obiectum tamen visus adaequatum est visibile seu lucidum simpliciter. Ad cujus evidentiam sciendum, quod omnis forma in quantum huiusmodi est principium agendi sibi simile; unde cum color sit forma quaedam, ex se habet, quod *causat sui similitudinem in medio.* Sed tamen sciendum est, quod differentia est inter virtutem perfectam et imperfectam. Nam forma quae est perfectae virtutis in agendo, non solum potest inducere suam similitudinem in suo susceptibili, sed potest etiam disponere patiens, ut sit proprium ejus susceptivum; quod quidem non potest facere, cum fuerit imperfectae virtutis. Dicendum est igitur, quod *virtus coloris in agendo est imperfecta respectu virtutis luminis.* Nam color nihil aliud est quam lux quaedam quodammodo obscurata ex admixtione corporis opaci. Unde non habet virtutem, ut faciat medium in illa dispositione, qua sit susceptivum coloris quod tamen facere potest lux pura. C. Alamannus, l. c. a. 1.

eine homogene als Resultierende hervorgehen, und dann könnte das weiße Licht nicht mit mehr Recht zusammengesetzt genannt werden als jedes andere Licht. Das zweite Bedenken ist, ob die vom beleuchtenden undurchsichtigen Körper ausgehende Lichtbewegung wirklich nur Reflexion sei und von der Spiegelung nur durch Regellosigkeit sich unterscheide. Dass dem nicht so sei, scheint uns Robert Schellwien klar bewiesen zu haben. Er unterscheidet zwischen dem reflectierten Licht und dem Körperlicht. Unter reflectiertem Licht versteht er allein das regelmäßig durch Spiegelung reflectierte; Körperlicht nennt er die Äußerung farbigen Lichtes, durch welche an sich dunkle Körper nach allen Seiten hin sichtbar werden, wenn weißes Licht auf sie fällt. Durch eine Reihe von Beobachtungen und Experimenten gelangt er zum Resultat, dass Körperlicht und reflectiertes Licht in mehrfacher Beziehung sich entgegengesetzt verhalten und schließt daraus auf einen wesentlichen Unterschied beider Erscheinungen. ‚Körperlicht und reflectiertes Licht verhalten sich überall entgegengesetzt: Das Körperlicht verbreitet sich nach allen Seiten, das reflectierte nur in einer bestimmten Richtung; das Körperlicht macht den Körper, von dem es ausgeht, sichtbar, das reflectierte verdeckt ihn, entweder durch Glanz oder durch das Bild eines andern Körpers, von dem es herkommt; das Körperlicht zeigt den Körper, von dem es ausgeht, an der Stelle, an der er sich wirklich befindet, das reflectierte Licht führt auf seine Ursprungstelle hin und zeigt den Körper, von dem es herkommt, zwar nicht an seiner richtigen Stelle, weil es dies wegen seiner Richtungsänderung nicht vermag, aber in seiner wirklichen Entfernung‘[1]). Von noch größerer Wichtigkeit sind die Versuche, welche Schellwien mit dem Nörrenberg'schen Polarisationsapparat anstellte. Sie alle zeigten ein entgegengesetztes Verhalten des reflectierten Lichtes und des Körperlichtes[2]). Die Kette seiner Argumentation schließt Schellwien mit folgenden Worten: ‚Zu allen Argumenten, die dafür sprechen, dass das Körperlicht nicht reflectiert ist, dass es von den Körpern selbst unter der äußeren Erregung durch weißes Licht, von jedem gemäß seiner specifischen Natur produciert wird, kommt zuletzt — und nicht als das geringste — die Körperfarbe. Die unendliche Fülle der specifischen und charakteristischen Körperfarbe, wie sollte sie wohl entstehen können aus zusammengemischten, von der

---

[1]) Optische Häresien und das Gesetz der Polarität, S. 86.
[2]) AaO. S. 86 ff. und Optische Häresien (1886) S. 57—71.

vermeintlichen Absorption verschonten Restfarben des Spectrums, aus diesen wenigen und reinen Spectralfarben, deren uns bekannte Mischungen keiner Körperfarbe vollkommen gleich, den meisten aber durchaus unähnlich sind? Wer dies glaubhaft finden soll, dessen Augen müssen erst durch die Theorie dazu präpariert werden'[1]). In der That, wer jemals die Glut sattester Farben an gewissen Blumen aufmerksam beobachtet hat, muss die Zumuthung als stark empfinden, zu glauben, dass er die von der Absorption verschonten und reflectierten Restfarben des Tageslichtes vor sich habe.

Es möge nun eine Auffassung der Körperfarbe vorgeschlagen werden, welche der des genannten Denkers und der älteren Schule nahe kommt, und gegen welche die mathematische Physik, welche sich lediglich mit Bewegungszuständen befasst, nichts einwenden kann: — Der nicht leuchtende Körper besitzt durch seine ihm eigenthümliche Farbe die Kraft, im Medium eine dieser Farbe entsprechende Strahlung mit einem periodischen Bewegungszustand hervorzurufen. Allein damit diese Kraft in Thätigkeit übergehe, bedarf sie einer Ergänzung, einer von außen kommenden Erregung. Der Erreger ist die von einem selbstleuchtenden Körper ausgehende Strahlung; sie alteriert und bewegt die äußersten Theile des nicht leuchtenden Körpers, an dessen Oberfläche sie brandet. Die dem Körper eigenthümliche Farbe einerseits, die von außen hervorgerufene mehr oder weniger intensive Zustandsveränderung andererseits bilden zusammen eine zur Thätigkeit vollkommen ausgerüstete Kraft (den actus primus proximus), welche ceteris paribus dieselben Wirkungen hervorbringt wie das gefärbte Licht eines selbstleuchtenden Körpers. Zur Bestätigung dieser letzteren Behauptung sei daran erinnert, dass die von der Sonne beschienenen Trabanten und Planeten uns wie selbstleuchtende Körper erscheinen. Befände sich ferner ein grüner, an sich dunkler Körper, der groß genug wäre, um in einer Entfernung von vielen tausend Meilen gesehen zu werden, in dunkler Nacht ober uns an einer Stelle, wo er von der uns abgekehrten Sonne beschienen werden könnte, wäre zudem der trübende Einfluss unserer Atmosphäre aufgehoben, so erschiene uns der Körper in grünem Lichte strahlend, und unser Auge wäre unvermögend zu entscheiden, ob das Licht dem Körper eigen sei oder nicht.

Zur Ergänzung und um Missverständnissen zuvorzukommen, muss noch bemerkt werden, dass neben dem Körperlicht auch eine

[1]) Optische Häresien und das Gesetz der Polarität, S. 89.

eigentliche Reflexion der Strahlung stattfindet, deren Vollkommenheit von der Glätte der Oberfläche abhängt. Am auffallendsten zeigt sich dieser Doppelvorgang an einem farbigen Körper mit fein polierter Oberfläche, der nicht nur sich selbst sichtbar macht, sondern zugleich auch als Spiegel dient (Marmor). Je nach der Stellung der glatten Oberfläche zum Auge tritt bald die Körperfarbe bald die Spiegelung deutlicher hervor. Während die Ausstrahlung der Farbe eine Wirkung des farbigen Körpers ist im oben erklärten Sinn, kann das eigentlich reflectierte Licht nur als eine Fortsetzung der vom gespiegelten Gegenstand ausgehenden Strahlung betrachtet werden, auf welche der spiegelnde Körper nur insofern einwirkt, als er die Strahlen von ihrer Richtung ablenkt. (Den Vorgang der Spiegelung hat man sich so vorzustellen, wie er in den Lehrbüchern der Optik durch die Undulationstheorie erklärt wird; nur hat man die qualitative Zustandsveränderung des Mediums hinzuzufügen).

11. Noch erübrigt, die Farbenzerstreuung kurz zu besprechen. Gegen die herkömmliche Vorstellung, dass das weiße Licht eine Combination aller möglichen Lichtsorten sei, welche beim Durchgang durch ein Prisma gesondert und in einer Farbenscala nebeneinander ausgebreitet werden, bemerkt mit Recht Schellwien: ‚Der Satz, dass das weiße Licht alle möglichen Farben in sich enthalte, hat seine Wahrheit, er muss nicht nur mechanisch, sondern dynamisch verstanden, und es muss nicht vergessen werden, dass das weiße Licht seine farbenhervorrufende Kraft immer erst unter Mitwirkung eines Dunkeln bewähren kann'[1]). Er weist dann auf mehrere Erscheinungen hin, die sich mechanisch nicht erklären lassen, und die schon Göthe veranlassten, die Newtonsche Farbentheorie, der er anfangs zugethan war, aufzugeben und zu bekämpfen[2]). — Die Gründe, welche gegen die herkömmliche Theorie der Farbenzerstreuung sprechen, sind folgende: Schaut man durch ein Prisma auf eine völlig weiße Fläche, so erscheinen keine Farben. Erst dann, wenn Licht und Dunkel aneinanderstoßen, werden Farben sichtbar. Wenn eine weiße und dunkle Fläche an einem mit der brechenden Kante des Prismas parallelen Rand zusammenstoßen in der Weise, dass die weiße Fläche auf der Seite der brechenden Kante liegt, so

[1]) Optische Häresien und das Gesetz der Polarität, S. 76.

[2]) Goethes sämmtliche Werke, Cotta'scher Verlag, Stuttgart und Tübingen, 1840, Bd. 39 (Geschichte der Farbenlehre) S. 448 ff.

erscheint der Rand verwischt, indem die lichte Fläche allmählich durch Blau und Violett in die dunkle Fläche übergeht. (Ein zur brechenden Kante verticaler Rand ruft keine Farbenwirkung hervor.) Liegt jedoch die dunkle Fläche auf der Seite der brechenden Kante, so sieht man die dunkle Fläche allmählich durch Roth und Gelb in die lichte Fläche übergehen. Diese beiden Seiten des Spectrums werden erst durch eine Combination beider Fälle sichtbar, wenn man nämlich entweder einen lichten Streifen auf dunklem Felde oder umgekehrt einen dunklen Streifen auf lichtem Felde durch das Prisma anschaut. Im ersten Fall entsteht oberhalb des lichten Streifens (gegen die brechende Kante hin) Roth und Gelb, unterhalb des Streifens Blau und Violett. Wenn der lichte Streifen breit genug ist, so bleibt die Mitte zwischen beiden Seiten des Spectrums weiß. Durch Verengung des Streifens kann die weiße Mitte des Spectrums zum Schwinden gebracht werden, wobei dann Gelb und Blau mit den Rändern sich berühren und Grün bilden. Das so combinierte Spectrum ist es, welches in den Lehrbüchern der Optik als ursprüngliches Phänomen an die Spitze gestellt und der Erklärung anderer Erscheinungen zugrunde gelegt wird. — Im zweiten Fall entsteht oberhalb des dunklen Streifens die blau-violette, unterhalb derselben die roth-gelbe Seite des Spectrums. Wenn die dunkle Mitte des Spectrums durch Verengung des dunklen Streifens verschwindet, so entsteht bei der Berührung des Rothen mit dem Violetten in der Mitte Purpur. — Aus diesen Thatsachen folgert Schellwien: 1. ‚Das Spectrum beruht hienach keineswegs auf der bloßen Brechung verschiedener Lichtsorten, da ja bei gleichem Brechungsgrade das einemal die violett-blaue, das anderemal die roth-gelbe Seite des Spectrums, und umgekehrt, erscheint'. 2. ‚Das Spectrum ist auch keine continuierliche Farbenscala, sondern es hat zwei entgegengesetzte Seiten . . und seine farbige Mitte, Grün oder Purpur, entsteht nur durch Vereinigung seiner beiden Seiten'. 3. Helmholtz hat also unrecht wenn er Grün eine homogene Farbe nennt und behauptet, dass Purpur im Spectrum nicht vorkomme. ‚Da soll denn also, sagt Sch., nur das Spectrum mit heller Mitte für ein Spectrum gelten, das mit dunkler aber nicht und Purpur . . soll eine Mischfarbe, Grün aber . . soll eine homogene Farbe sein. Wer jedoch ohne Vorurtheil das Spectrum mit heller, und das mit dunkler Mitte betrachtet, wird nicht im mindesten zweifeln können, dass diese beiden correspondierenden Erscheinungen erst zusammen das ganze Wesen derselben zu erkennen

geben, und dass die Entstehung des Grünen der des Purpurs vollkommen gleichartig ist'[1]).

Die Ausführungen Schellwiens sind eine triftige Instanz gegen die herkömmliche Meinung von der Zusammensetzung des weißen Lichts. Und wenn auch die Gründe Schellwiens hinfällig wären, so bliebe noch immer zu bedenken, dass die Zusammensetzung des weißen Lichts aus allen möglichen Lichtsorten eine mechanische Unmöglichkeit ist. — Ganz einfach läßt sich die Farbenzerstreuung aus der Annahme erklären, dass das Licht eine thätige Eigenschaft ist, welche alle anderen Lichtsorten virtuell in sich enthält. So lange der vollkommenen Wirksamkeit des Lichts kein Hindernis sich entgegenstellt, ruft es die ihm eigenthümliche Strahlung hervor, deren Intensität durch die Entfernung abgeschwächt wird. So oft aber das Medium selbst die volle Wirksamkeit des weißen Lichtes hemmt, kann es nur die einem unvollkommenen rothen, gelben usw. Licht eigenthümliche Strahlung bewirken. Dies trifft in zwei Fällen ein. Erstens, wenn das Medium selbst gefärbt ist (quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur). Zweitens, wenn die Strahlung sich seitlich gegen das Dunkel hin ausbreitet, sei es nun beim Vorübergang an den Rändern undurchsichtiger Körper (Beugungsspectra), sei es beim Durchgang durch ein Prisma. Durch die seitliche, sozusagen verzerrte, Ausbreitung der Strahlung gegen das Dunkel hin, werden verschiedene Theile des Mediums ungleichförmig alteriert. Keiner dieser Theile nimmt in sich die volle Wirkung auf, deren die Strahlung des weißen Lichtes fähig ist; so zerstreut sich die Strahlung des weißen Lichtes in qualitativ verschiedene Strahlungen, die unmerklich in einander übergehen, so ähnlich wie die unendliche Schönheit Gottes zerstreut und unvollkommen aus den Geschöpfen wiederleuchtet. Der quantitative Ausdruck für die qualitative Verschiedenheit der Strahlungen sind die verschiedenen Geschwindigkeiten der Vibrationen und die verschiedenen Längen der Wellen, welche durch die Strahlungen im Medium hervorgerufen werden. — Nicht auf einmal bringt das weiße Licht alle die verschiedenen Strahlungen hervor, deren Wirkungen in einem schönen Spectrum vor uns ausgebreitet liegen. Am Beginn der seitlichen Ausbreitung noch unmerklich wächst die qualitative Mannigfaltigkeit der Strahlungen mit der Größe der seit-

[1]) Schellwien aaO. S. 70 f.

lichen Ausbreitung. Zuerst (natura prius) beginnt die qualitative Spaltung der Strahlung infolge der gegebenen Bedingungen im Medium. Die qualitative Spaltung bringt eine quantitative Verschiedenheit der Oscillationsgeschwindigkeiten mit sich; die Folge davon sind ungleiche Fortpflanzungsgeschwindigkeiten im dichteren Medium (bei der prismatischen Zerstreuung). Diese Vorgänge wiederholen sich continuierlich alternierend so lange als die Zerstreuungsbedingungen im Medium gegeben sind. — Es hat also der bekannte Mathematiker Cauchy von seinem Standpunkt aus ganz recht, wenn er von qualitativen Verschiedenheiten abstrahierend die Ausbreitung der Farben im Spectrum aus den verschiedenen Fortpflanzungsgeschwindigkeiten erklärt, welche die Strahlen wegen ihrer verschiedenen Oscillationsgeschwindigkeiten und im verkehrten Verhältnis zu diesen in einem Medium von größerer Dichtigkeit haben. Nur darauf bestehen wir, dass nicht die Lichtsorten schon fertig im weißen Licht vorhanden sind und dass die verschiedenen Oscillations- und Fortpflanzungsgeschwindigkeiten die Folge einer qualitativen Spaltung der Lichtstrahlen sind. — Die Strahlungen sind, wie schon früher bemerkt wurde, nicht Gegenstand der Gesichtswahrnehmung, ‚sie schauen nicht aus'. Auf zweifache Weise aber erhalten wir mittelbare Kunde vom Vorhandensein verschiedener Strahlungen. Gelangen dieselben zum Gesichtsorgan, so determinieren sie die Sehkraft zur Wahrnehmung mehrerer Lichtsorten (subjectives Spectrum). Werden sie von einem undurchsichtigen Körper aufgefangen, etwa von einem weißen Papierschirm, so regen sie diesen zur Reaction an, die nach der Verschiedenheit der Strahlungen verschieden ist (objectives Spectrum).

12. An das Vorausgegangene schließen wir einige allgemeine Erwägungen an. — Viele Zweifel und Fragen mögen bisher unsere Darstellung begleitet haben. Manches kann sich der sachkundige Leser von selbst ergänzen; in mehreren Punkten wird er bessere Vorschläge bringen können; im großen und ganzen, gestehen wir es offen, wird ein dunkler Rest bleiben, der einer Aufklärung von zuständiger Seite harrt. Dessenungeachtet hegen wir die Zuversicht, in der Hauptsache keinen Fehlgriff gethan, die Ansätze zu einer befriedigenden Versöhnung der Philosophie der Vorzeit mit der modernen Naturwissenschaft gewonnen und den Nachweis geliefert zu haben, dass die Anhänger des scholastischen Realismus nicht widerlegt, sondern nur überstimmt worden seien. — Nach den über das Licht, die Farben und die Strahlung ausgesprochenen Principien ist es leicht, den Einwurf

zu lösen, dass die Gesichtswahrnehmungen widersprechende Darstellungen der Dinge der Außenwelt geben. Die Strahlung nämlich, welche das Sehen eines vom Organ entfernten Gegenstandes vermittelt, ist ein materieller Vorgang und darum wie alle materiellen Dinge dem Los der Wandelbarkeit verfallen. Auf dem langen Weg, welchen die Strahlung vom Gegenstand bis zur Netzhaut zurücklegt, kann sie periodisch unterbrochen, von ihrer Richtung abgelenkt, qualitativ alteriert und abgeschwächt werden. Was Wunder also, wenn das Auge denselben Gegenstand von verschiedenen Standpunkten aus und in verschiedenen Umständen bald so, bald anders wahrnimmt? Das Licht der Sonne muss nach physikalischen Gesetzen anders erscheinen beim Sonnenaufgang, wenn seine Strahlung eine dicke Schichte trüber Atmosphäre zu passieren hat, anders am Mittag, anders durch das trübe Medium der Wolke, und wieder anders, wenn die Strahlung durch die Regentropfen prismatisch zerstreut wird. Schneekrystalle sind durchsichtig; wenn aber die Lichtstrahlung auf ein Aggregat von unzählig vielen kleinen Schneekrystallen fällt und regellos von Millionen Flächen zurückgestrahlt wird, so muss daraus eine Strahlung entstehen, welche im Gesichtssinn die Wahrnehmung einer weißen Oberfläche determiniert. Bei dünnen Blättchen sind die Bedingungen gegeben, unter welchen die Strahlung des weißen Lichtes in Strahlungen anders gefärbten Lichtes sich spaltet; daher wird im Auge die Wahrnehmung eines bunten Farbenspieles erzeugt. Diese und andere Erscheinungen müssen wegen der Materialität der Strahlung auftreten, auch unter der Voraussetzung der Objectivität des Lichtes und der Farben. Wer sagt, dass die Gegenstände immer in derselben Weise erscheinen müssten, wenn die sinnenfälligen Qualitäten objectiv real wären, verkennt ganz und gar den Unterschied zwischen der immateriellen Verstandeserkenntnis und der sinnlichen Erkenntnis, welche ihrer Natur nach von schier zahllosen materiellen Bedingungen abhängt. Gar übel aber würde sich diese Rede im Munde eines gemäßigten Realisten ausnehmen; denn erscheint nicht auch die Figur eines Körpers so und anders je nach seiner Stellung zum Auge?

Also die Natur der sinnlichen Erkenntnis als einer organischen bringt es mit sich, dass wir trotz der Objectivität der Erkenntnis die Dinge der Außenwelt vielfach nicht in ihrem reinen Ansichsein wahrnehmen, sondern inadäquat nach dem gesetzlichen Verhalten gegen ihre Umgebung, zu der sie in immerwährender Beziehung stehen. Eine

Erkenntnis, welche unabhängig wäre von der Entfernung des Gegenstandes, vom Medium und anderen Bedingungen, würde dadurch aufhören, eine organische Erkenntnis zu sein. — Msgr. Dr. L. E. Fischer, der energisch den gemäßigten Realismus bekämpfte, stellte den Satz auf, ‚dass wir unter normalen Verhältnissen die Gegenstände in der Farbe, Größe und Gestalt sehen, wie sie sich uns in ihren von uns empfundenen und unwillkürlich nach außen projicierten Netzhautbildern darstellen‘[1]). Der geehrte Verfasser wollte, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, in welchem die Worte stehen, nichts anderes sagen, als dass die Netzhautbilder der Ausdruck der Abänderungen sind, welche die Strahlen auf dem Weg zu unserem Auge erleiden und nur eine inadäquate Vorstellung der Außendinge ermöglichen. Damit stimmen wir vollständig überein. Doch die Rede von ‚empfundenen‘ und ‚projicierten‘ Netzhautbildern ist verfänglich; es werden ja, wie Msgr. Fischer selbst sagt, nicht die Netzhautbilder percipiert, sondern außer uns seiende Dinge, wenngleich nur inadäquat nach den physikalischen und physiologischen Bedingungen, unter welchen wir sie erfassen, nicht nach ihrem reinen Ansichsein.

Wenn dem so ist, könnte man entgegnen, wird nicht wieder die Objectivität der sinnlichen Erfahrnng in Frage gestellt? Wird nicht jener Doctrin, gegen die wir bisher Stellung genommen, die Hauptsache eingeräumt, dass nämlich die wirkliche Körperwelt nicht so sei, wie sie von uns wahrgenommen wird? — Zwei Punkte sind es vornehmlich, durch welche sich der sogenannte gemäßigte Realismus von der oben dargestellten Lehre ganz wesentlich unterscheidet. 1. Nach dem gemäßigten Realismus trägt die sinnliche Erfahrung eine Schranke mit sich herum, die sie nie erkennen und darum nie überschreiten kann. Diese Schranke macht es ihr unmöglich, von der wirklichen Außenwelt ein Bild zu gewinnen, das auch nur eine entfernte Ähnlichkeit mit derselben hätte. Die wahrgenommene Welt hat mit der wirklichen nicht mehr Ähnlichkeit, als der Name eines Dinges mit diesem selbst. 2. Daraus folgt, dass es nach dem gemäßigten Realismus unmöglich ist, die Wesensdefinition eines Naturkörpers zu gewinnen. Nach unserer Ansicht sind 1. die Wahrnehmungen vielfach inadäquat, nicht positiv verschieden von den Dingen der Außenwelt. Wenn zuweilen aus Mangel an Überlegung fälschlich das in-

---

[1]) Theorie der Gesichtswahrnehmung, S. 377. — Der Triumph der christlichen Philosophie, S. 92.

adäquate Bild als adäquates gehalten wird, so ist in dem ganzen Gefüge der sinnlichen Erfahrung selbst das Mittel bereit, über kurz oder lang den Irrthum zu corrigieren. Jeder Mensch kann auf der untersten Stufe der Reflexion mit Hilfe seiner Sinne leicht zur Einsicht gelangen, dass die Wahrnehmung eines im blauen Dunst schimmernden fernen Gebirgszuges eine sehr unvollkommene Erkenntnis sei. 2. Nach unserer Ansicht ist trotz aller Mängel der sinnlichen Wahrnehmung durch dieselbe die Möglichkeit eröffnet, die Naturkörper in ihren wesentlichen Merkmalen zu erkennen.

Bei manchem Leser dürfte es vielleicht Befremden erregt haben, in einer theologischen Zeitschrift Abschweifungen auf das physikalische Gebiet begegnet zu sein. Wir erlauben uns daher zur Rechtfertigung kurz auf das theologische Moment der behandelten Frage hinzuweisen. — Die Frage, was die eucharistischen Species seien, welches ihr Verhältnis zur Brot- und Weinsubstanz, zum hlst. Leib Christi seien, ist eine theologische Frage in Anbetracht des sacramentalen Charakters des Species. Wie die Frage zu beantworten sei, ist hinlänglich aus der katholischen Lehre bekannt. Alle Theorien nun, welche die Subjectivität der Qualitäten mit der katholischen Lehre vereinbaren wollen, erweisen sich als hinfällig, da sie gegen den einen oder andern Punkt der katholischen Lehre oder auch gegen mehrere zugleich verstoßen. Wenn nun auch der Theologe als solcher sichere Beweismomente für die Objectivität der sinnenfälligen Qualitäten aus der geoffenbarten Lehre empfängt und daher eine indirecte Gewissheit besitzt, dass zwischen der Philosophie der Vorzeit und den sicheren Ergebnissen der Naturwissenschaft in diesem Punkt kein wirklicher Widerspruch vorhanden sein kann, so muss er es doch schmerzlich empfinden, wenn unaufhörlich wiederholt wird, der ‚naive' Realismus sei ein antiquierter Standpunkt, und wenn zugleich keine Anhaltspunkte vorhanden sind, auf rein philosophischem Weg die immerwährenden Anklagen positiv zu widerlegen. Aus diesem Umstand, so hoffen wir, rechtfertigt sich unser Ausgleichs-Versuch, bei dem Digressionen auf ein der Theologie fremdes Gebiet unvermeidlich waren.

Recensionen.

1. **Wetzer und Welte's Kirchenlexikon.** Zweite Auflage, begonnen von Jos. Card. Hergenröther, fortgesetzt von Dr. Franz Kaulen. XII. Band (122.—132. Heft. Trier—Zwingli). Freiburg i. Br., 1899/1901, Herder.

2. **Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche.** Begründet von J. J. Herzog, in dritter, verbesserter und vermehrter Auflage herausgegeben von D. A. Hauck. VIII. und XI. Band (Hesse-Kanon Muratori). Leipzig 1900/1901, Hinrichs. Lex.-8., 788 u. 812 S. à M. 10.00.

1. Mit dem vorliegenden zwölften Band ist die zweite Auflage des Kirchenlexikons glücklich zu Ende geführt worden, wenigstens was den Text betrifft. Ausführliche Register über alle zwölf Bände sollen in weiteren drei Heften noch erscheinen. Gewiss wird man allseits die Freude des verdienten Herausgebers über die Vollendung dieses hervorragenden Werkes theilen, an welchem seit zwanzig Jahren hunderte von katholischen Gelehrten unermüdlich zusammengewirkt haben. Das Verzeichnis der Mitarbeiter am Ende des Schlussbandes weist nicht weniger als 589 Namen auf, unter denen der Herausgeber, Prof. Kaulen, weitaus die größte Zahl der Artikel beigesteuert hat.

Auch der letzte Band zeigt, wie die früheren, in seinem Inhalt bei großer Mannigfaltigkeit durchgehends sehr gediegene, gründliche und wissenschaftliche Arbeit. Die Beiträge bieten meistens die Ergebnisse mühevoller Sonderuntersuchungen, zum Theil von hervorragenden Specialforschern auf den einzelnen Gebieten. Für den katholischen Theologen haben sie um so größeren Wert, weil sie ihn nicht bloß über die behandelten Fragen von streng kirchlichem Stand-

punkte aus unterrichten, sondern ihm auch gerade über jene Gegenstände reiche und zuverlässige Auskunft bieten, über die in protestantischen Nachschlagewerken entweder gar nichts oder nur eine sehr tendenziös gefärbte Belehrung zu finden ist. Dahin gehören besonders die dogmatischen, dogmengeschichtlichen und biblisch-theologischen Abhandlungen. Im vorliegenden Bande finden wir davon zB. ausführliche Erörterungen über Trinität, Unfehlbarkeit, Wiedergeburt, Wille von J. Pohle; Uroffenbarung von G. Esser, Verzückung, Wahrsagerei, Welt, Wunder, Zauberei von P. Schanz, Weissagung von Mausbach, Zeitrechnung von H. A. Kiel u. a. Der Herausgeber behandelt vorzugsweise die eigentlich biblischen Stoffe und bietet uns sehr lehrreiche Ausführungen über Tyrus, Ulfila, Völkertafel, Vulgata, Buch der Weisheit, Wüste, Zabulon, Zorobabel u. m. a. Andere exegetische Beiträge lieferten J. Felten (Troas, Verklärung Christi, Zachäus u. a.), A. Bludau (Versuchung Christi), G. Hoberg (Urim und Thummim) u. a. Sehr willkommen werden vielen auch die biographisch-literarischen Artikel über hervorragende Theologen sein. Von bedeutenden Exegeten und Orientalisten werden so im letzten Band behandelt Vercellone von G. Hoberg, Villalpandus und Vitringa von Schrödl, Weitenauer von J. Braun, Welte von P. Vetter, Windischmann von O. Pfülf, Winer von F. Kaulen, Wiseman von A. Bellesheim, Zingerle von J. E. Heller u. a.

Neben diesen vorherrschend dogmatischen und exegetischen Gegenständen kommen auch die Fragen aus der Moraltheologie und den verwandten Gebieten, aus dem Kirchenrecht, der Liturgik, Kirchengeschichte usw. gebürend zur Geltung. Eben durch die Mannigfaltigkeit und Gediegenheit des Inhaltes entspricht so das Kirchenlexikon sicherlich ganz vorzüglich seinem Zweck, dem Theologen und jedem Gebildeten, der sich über so manche oft besprochene Fragen etwas näher unterrichten will, als nützliches Nachschlagewerk auf dem ganzen Gebiete des theologischen Wissens zu dienen. Mögen auch im einzelnen manche Lücken fühlbar werden und manche Wünsche sich regen, niemand wird dem Werke als Ganzem und seinem Herausgeber die verdiente Anerkennung versagen können.

Nach Vollendung der ersten Auflage ließen die Herausgeber einen Supplement-Band erscheinen. Noch weit besser wäre es sicherlich, wenn diese zweite Auflage so schnellen Absatz fände, daß alsbald eine dritte nöthig würde, wie es bei dem parallel laufenden protestantischen Werke der Fall gewesen ist.

Ein naheliegender und oft gemachter Vergleich zwischen beiden Werken dürfte bei unparteiischen Richtern nicht zu Ungunsten der katholischen Encyklopädie ausfallen. Reichhaltigkeit, Gediegenheit, Objectivität und selbst zweckentsprechende Ausstattung werden ihr nach dem Urtheil vieler den Vorzug sichern.

Um so berechtigter ist der freudige und dankbare Glückwunsch, der von allen Seiten dem hochverdienten Herausgeber entgegengebracht wird.

2. Von der dritten Auflage der protestantischen Realencyklopädie liegen zwei neue Bände vor. Sie reichen von ‚Hesse' bis ‚Kanon Muratori', und sind besonders reich an biblischen Artikeln. Wie schon früher in dieser Zeitschrift hervorgehoben wurde (22. 1898, 161—4; 24. 1900, 556—64) zeigt die neue Auflage des ‚Herzog-Hauck' gleich den früheren neben vielen und großen Vorzügen in gar manchen Beziehungen recht empfindliche Mängel. Die beiden neuen Bände liefern dafür wieder zahlreiche Belege.

Mit dankbarer Anerkennung wird man zunächst die vielfach recht sorgfältig gearbeiteten Literaturangaben zu Rathe ziehen, die an die Spitze der einzelnen Artikel gestellt sind. Allerdings ist man ja schon so ziemlich daran gewöhnt, in derartigen Verzeichnissen bei Nichtkatholiken die katholische Literatur sehr stiefmütterlich behandelt zu finden. Mit dankenswerter Offenheit hat der Bonner Privatdocent für neutestamentliche Wissenschaft Heinrich Weinel es neulich der Welt nochmals zu wissen gethan, dass die katholischen Bücher ‚trotzdem sie scheinbar auf der Höhe wissenschaftlicher Arbeit stehen, (doch) im letzten Grunde gänzlich unwissenschaftlich sind und eine ernste Beachtung nicht verdienen', weshalb es denn auch ‚niemand der evangelischen Theologie verargen darf', wenn sie die freundliche Aufmerksamkeit nicht erwidert, die katholischerseits den protestantischen Arbeiten geschenkt wird (Deutsche Literatur-Zeitung 22. 1901, 1735).

Erfreulicherweise stehen die meisten Mitarbeiter an der Realencyklopädie wenigstens grundsätzlich nicht auf diesem Standpunkte, den man wohl kaum als ‚der Höhe wissenschaftlicher Arbeit' entsprechend bezeichnen kann. Durchwegs erscheint in den verschiedensten Artikeln eine Beachtung katholischer Werke nicht principiell ausgeschlossen. Auch läßt sich gewiss nichts dagegen einwenden, dass die verzeichnete Literatur vorherrschend nicht-katholische Schriften aufweist; es entspricht dies dem Charakter des für die protestantische Theologie und Kirche

bestimmten Werkes, und vielfach auch der Natur der behandelten Gegenstände.

Immerhin würde es der Wissenschaftlichkeit der Beiträge wohl kaum geschadet haben, wenn manch' gähnende Lücke in der Literatur mit Angaben über katholische Schriften ausgefüllt worden wäre. Namentlich wäre bei den biblischen Artikeln eine eingehendere Berücksichtigung katholischer Commentare und Einleitungswerke wohl nicht unangebracht gewesen.

In manchen Abhandlungen berührt die Gründlichkeit und sachliche Ruhe der Erörterungen recht wohlthuend. Wir nennen beispielsweise die Ausführungen von A. Klostermann über ‚Hiob' und ‚Jesaja' und von G. N. Bonwetsch über ‚Hippolytus', ebenso von M. Kähler über die ‚Höllenstrafen', R. Kittel über ‚Jahwe', Benrath über ‚Inquisition', wenngleich im einzelnen mancher Vorbehalt zu machen wäre. Überhaupt zeigt sich im allgemeinen auch in diesen neuen Bänden das Bestreben, den wissenschaftlichen und einen gewissen positiv gläubigen Charakter des Werkes zu bewahren. Das hindert allerdings manche Mitarbeiter nicht, recht willkürlichen quellenkritischen Hypothesen und ‚so gewonnenen Resultaten' nachzugehen (vgl. zB. Fr. Buhl über ‚Jephta' und ‚Jeremias') und manche für den positiven Glauben compromittierende Zugeständnisse zu machen (vgl. zB. ‚Höhendienst der Hebräer' von Wolf Baudissin).

In technischer Hinsicht ist schon wiederholt auch von protestantischer Seite als recht empfindlicher Übelstand hervorgehoben worden der Mangel an nothwendigen Hinweisen auf anderswo behandelte Gegenstände. Sammelartikel, in welchen viele irgendwie zusammengehörige Sachen unter einem Haupttitel abgemacht werden, dürften überhaupt schon für ein Nachschlagewerk wenig zu empfehlen sein. Vollends vom Übel ist es aber, wenn zB. unter ‚Jagd' die hauptsächlichsten Thiere der Bibel behandelt und doch bei den einzelnen Thieren nicht darauf verwiesen wird; es geschieht dies zwar wohl bei ‚Hirsch', nicht aber bei ‚Hyäne', die man sicher ohne besonderen Verweis nicht gerade unter den ‚jagdbaren Thieren' suchen wird. Ähnlich werden unter ‚Judäa' die wichtigeren Städte des Landes zugleich mit erörtert; man sucht aber vergebens zB. ‚Jamnia', ‚Jericho', ‚Joppe' u. a.; bei ‚Johannes der Apostel' wird auch der ältere Presbyter Johannes besprochen, unter ‚Johannes Presbyter' ist aber nur von dem späteren sagenhaften Könige des 12. Jahrhunderts die Rede usw. Um häufigere kurze Verweise ohne großen Raumverlust

zu ermöglichen, wäre allerdings der Druck in zwei Colonnen fast nothwendig.

Dass überhaupt, auch abgesehen von den Verweis-bemerken, der Nomenclator des Lexikons auch in der dritten Auflage noch weit von einer befriedigenden Vollständigkeit entfernt ist, zeigen die zahlreichen Lücken in diesen zwei neuen Bänden wieder deutlich. Von den bei Wetzer und Welte behandelten einschlägigen Artikeln fehlen zB. bei Herzog-Hauck: 5 Hesychius, Hexaemeron, 2 Hierapolis, Hieromax, Hieronymus Ämiliani, Hierotheus, Hippolyt von Theben, Hobbes, Hochzeit, Höhle, 4 Honoratus, Houbigant, Hubert, 15 Hugo, Humanisten, Hunnen, 8 Jakob, 105 Johannes usw.

Katholischen Einrichtungen gegenüber zeigen manche Verfasser in hohem Grade Mangel an Verständnis und Voreingenommenheit. Am schlimmsten kommen dabei natürlich die Jesuiten weg, die ja überall an allem schuld sind (vgl. VIII, 342, 8; 428, 1; 602, 34; 703, 27; IX, 307, 19; 363, 53 usw.). Auf den charakteristischen Artikel ‚Jesuitenorden‘ müssen wir etwas näher eingehen.

Prof. Zöckler meint da von Eberhard Gotheins ‚Ignatius von Loyola‘, trotz des vernichtenden katholischerseits gegen ihn vorgebrachten Materials (vgl. W. Kreiten in Stimmen aus M.-Laach 49. 1895, II, 527—44), die Schrift sei ‚von den neueren kritisch-wissenschaftlichen Darstellungen die bedeutendste‘ (VIII, 743, 28). Er zeigt überhaupt in der ganzen Abhandlung eine solche Unkenntnis seines Gegenstandes, dass er offenbar nicht einmal die elementarsten katholischen Schriften darüber mit Verständnis gelesen hat. Von Kleinigkeiten wollen wir ganz absehen, wie von des Ignatius ‚Stubenburschen Peter Faber‘ (745, 35), von der bei den Novizen üblichen Geißelung ‚die indessen eine bloße Tändelei ist‘ (750, 29), dem Empfang der Priesterweihe nach dem dritten Probationsjahr (750, 51) den ‚Professi quatuor votorum oder Nostri‘ (750, 58) den ‚Professi trium votorum‘ diesem ‚dunklen Punkt in der Verfassung des Ordens‘, in welchem ‚man nicht ohne Grund die geheimen Jesuiten zu erkennen glaubt‘ (750, 60) ꝛc. ꝛc. Auch aus der endlosen Liste von anderen unrichtigen Angaben wollen wir nur einige Proben anführen: Ignatius und Xaverius wurden am 12. März 1622 heiliggesprochen, nicht 13. März 1623 (747, 15; 770, 52); der Brief über den Gehorsam ist VII. Kal. Apr. 1553 datiert, nicht 10. April 1555 (752, 43); Pignatelli wurde nicht ‚unter Gregor XVI. canonisiert‘ (775, 29; 776, 40), da er auch heute noch nicht selig gesprochen ist; ebensowenig wurde Canisius von Gregor XVI. heilig gesprochen (776, 40), da er fünf Seiten weiter auch beim Verf. erst von Pius IX. unter die Seligen aufgenommen wurde (781, 25); Franz-Borgias trat

nicht als ‚Gatte und Vater‘, sondern erst nach dem Tode seiner Gemahlin in die Gesellschaft Jesu ein (769, 54); Giovanni Perrone ist nicht als römischer Cardinal, sondern als einfacher Pater gestorben (760, 45); das Decretum 41 der 5. General-Congregation lautet: ‚Et primo loco unanimi omnium consensu statuit: doctrinam S. Thomae in Theologia scholastica tamquam solidiorem, securiorem magis approbatam et consentaneam nostris constitutionibus sequendam esse a Professoribus nostris‘: nach Zöckler wird damit ‚ausdrücklich erklärt, dass sie (die Jesuiten) dem Doctor angelicus nur dann folgen, „wenn er mit unseren Constitutionen im Einklang steht“‘ (758, 56).

Obwohl sich diese erbauliche Blütenlese noch ad libitum fortsetzen ließe, wollen wir uns doch nicht dabei aufhalten. Aber was soll man sagen, wenn man in diesen wissenschaftlichen Ausführungen zu lesen bekommt, dass ‚bereits 1858 von 258 österreichischen Gymnasien 172 unter ihrer (der Jesuiten) Direction standen‘ (780, 31) und ‚1857 ihnen das akademische Gymnasium in der Hauptstadt (Wien) und die Universität eingeräumt wurde (780, 28; in Band IX, 811 wurden diese Angaben auf Prof. J. Stiglmayrs Veranlassung berichtigt); wenn ferner die Thätigkeit der Jesuiten im 19. Jahrhundert geschildert wird: ‚Mit allen Mitteln waren sie bemüht, die Laien wieder unter den kirchlichen Gehorsam zu bringen; durch Schulbrüder suchten sie die Erziehung der männlichen, durch Schulschwestern, Ursulinerinnen und Damen des heiligsten Herzens Jesu den Unterricht der weiblichen Jugend an sich zu ziehen. Unter den Gymnasiasten und Studenten gründeten sie marianische Sodalitäten, für die künftigen Cleriker Knabenseminare, für die Handwerker katholische Gesellenvereine, für die Laien Vereine zu verschiedenen kirchlichen Zwecken (Pius-, Vincentius-, Severinus-, Borromäusvereine), vor allem aber katholische Casinos mit behaglichen Localen, wohlfeiler, guter Bewirtung und katholischer Tagesliteratur, worin Bürger und Adel zur Förderung der katholischen Interessen sich gesellig zusammenfanden‘ usw., katholische Generalversammlungen, katholische Presse — alles ein Werk der Jesuiten! (780, 55). Sicherlich wird selbst P. Berthier in Freiburg sich rühren lassen, wenn er von Prof. Zöckler erfährt, dass unter Leo XIII. ‚vor allem die Sanctionierung des Thomismus als der officiellen römischen Normalphilosophie und -theologie Wichtiges beigetragen hat und noch beiträgt zur — Stärkung und Ausdehnung des jesuitischen Einflusses auch auf das reichsdeutsche katholische Kirchenwesen‘ (782, 19). Zur Erläuterung wird des weitern ausgeführt: ‚Eine angeblich thomistische, in Wahrheit aber jesuitische Neuscholastik beherrscht seitdem ohne wesentliche Einschränkung das dogmatische Lehrverfahren auch an den deutschen theologischen Bildungsanstalten, und zwar dies umso mehr, da die früher von dominicanischer Seite der jesuitischen Schule noch entgegengestellte Opposition seit mehreren Jahrzehnten gänzlich erloschen ist, so dass ein Unterschied zwischen dominikanischer

und franciscanisch-jesuitischer Theologie thatsächlich nicht mehr besteht. Die zu Freiburg in der Schweiz unlängst errichtetete Dominicaner-Universität vertritt einen ganz und gar jesuitischen Standpunkt' (782, 23). Von der Politik eines ‚durch das Vaticanum verjesuitisierten Papstthums' (782, 2) ließ sich ja kein besserer Erfolg erwarten.

Dass bei einem derartigen unwissenschaftlichen Standpunkt alles durch einander geworfen wird, kann nicht wundernehmen. Einen äußerst peinlichen Eindruck macht es aber, wenn der ganz von Vorurtheilen befangene Verfasser sich zu Vorwürfen und Beschuldigungen von ‚gewissenloser Fälschung', ‚gewissenlosem Leichtsinn', ‚flachem Rationalisieren des Glaubensinhaltes', ‚ränkevollem, wühlerischem Treiben', ‚Hinneigen zum Semipelagianismus und Pelagianismus', ‚Beförderung der Amulette und des Aberglaubens' usw. gegen ‚die' Jesuiten hinreißen läßt (758, 28. 55; 760, 22. 37; 772, 37; 775, 59 usw.), oder wenn er von Cardinal Toledo, Emanuel Sa, Thomas Sanchez, Franz Suarez, Vincenz Filliucio, Leonhard Leß, Stephan Bauny, Paul Laymann, Hermann Busenbaum und Anton Escobar, die er als die hervorragendsten Moral-Schriftsteller des Ordens anführt, ganz allgemein behauptet, sie hätten ‚durch wissenschaftliche Durchführung dieser (Moral-) Grundsätze ihren Namen gebrandmarkt und wie den Katheder, so den Beichtstuhl in eine Schule des Lasters und des Leichtsinns verwandeln helfen' (762, 9). Sind die Mitglieder des Ordens denn wirklich auch für sonst als wissenschaftlich gelten wollende Männer ganz vogelfrei? oder haben sie ihren Anspruch auf eine der Wahrheit und Gerechtigkeit entsprechende Beurtheilung verwirkt?

Unversöhnlicher Kampf gegen Rom scheint unsern Gegnern auch jetzt noch dem Kampf gegen den Unglauben vorgehen zu müssen, und so klingt Zöcklers Artikel in den traurigen Kriegsruf gegen den ‚Jesuitismus' aus: ‚Jede Anerkennung, jede Duldung, die wir seinen Principien und seinem Wirken zutheil werden lassen, ist nicht eine Gerechtigkeit gegen ihn, sondern eine Gleichgiltigkeit gegen unsere eigene geschichtliche Vergangenheit und Zukunft, ein Verrath an unserer Kirche und ihrer rechtlichen Existenz. Er kennt keine Gleichberechtigung der Confessionen, sondern nur die omnipotente Alleinherrschaft der römischen Kirche; der Protestantismus kommt ihm nur so weit in Betracht, als er der Gegenstand seiner bekämpfenden und vernichtenden Angriffe ist. Der Jesuitismus ist der schlechtsinnige Gegensatz des Protestantismus, eine den Seelen gefährliche, die Völker verderbende Carricatur des Christenthums' (784, 6). Jesuitismus sagt man, römischen Katholicismus meint man. Da ist freilich wenig Hoffnung auf Frieden.

Leider bietet dieser Artikel, wie auch die Abhandlung über ‚Heuchelei' von L. Lemme, über ‚Honorius I' von R. Zöpffel † (G. Krüger), über ‚Indulgenzen' von Th. Brieger u. m. a., ‚einen neuen schlagenden Beleg für die traurige, nicht genug beachtete Wahrheit, dass wir uns in Deutschland seit der Reformation auf

theologischem Gebiet einfach gar nicht mehr unter einander verstehen' (W. Kreiten über Gothein aaO. 544).

Es ist dies um so mehr zu bedauern, als die Realencyklopädie, und speciell auch Prof. Zöckler (vgl. seinen Artikel über Jesus Christus IX, 1—43), vielfach noch wenigstens auf positiv gläubigem Standpunkte steht. Wie viel wichtiger wäre es, diese Position gegen den immer furchtbarer dräuenden Unglauben zu vertheidigen, als den confessionellen Hader und Zank mit den alten Verläumdungen zu schüren!

Leopold Fonck S. J.

Sainte Gertrude (1256—?1303) par Gabriel Ledos, Archiviste paléographe, Sous-Bibliothécaire à la Bibliothèque Nationale. Deuxième édition. Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1901. P. IV + 208.

Die Biographie der hl. Gertrud von Ledos ist in der bei Lecoffre erscheinenden Sammlung Les Saints die dritte, welche sich mit einer Figur der Kirchengeschichte Deutschlands befasst. Sie reiht sich den Lebensbeschreibungen des hl. Kaisers Heinrich von Lesêtre und der hl. Mathilde von Hallberg würdig an.

Das historische Bild Gertruds der Großen, die von ihrer Äbtissin gleichen Namens wohl zu unterscheiden ist, findet sich quellenmäßig gezeichnet in dem ‚Gesandten der göttlichen Liebe', dessen zweites Buch mit 24 Capiteln Gertrud selbst zur Verfasserin hat. Sie schrieb es aus Gehorsam im Jahre 1289 vom Gründonnerstage an mit Unterbrechungen. Die drei folgenden Bücher sind nach Gertruds Angaben von einer Mitschwester zusammengestellt worden. Da das fünfte und letzte Buch um 1301 vollendet wurde und da hier schon von dem bevorstehenden Tode Gertruds gemeldet wird, so ist die Heilige um diese Zeit, jedenfalls nicht lange danach gestorben. Das erste Buch ist bald nach ihrem Tode entstanden. Der lateinische Text ist höchstwahrscheinlich der ursprüngliche. Gertrud, die gewandte Latinistin, hat ja auch ihre Nachrichten über die hl. Mechthild von Hackeborn in lateinischer Sprache geschrieben. Auffallender Weise sind heute nur zwei Handschriften des ‚Gesandten der göttlichen Liebe' bekannt. Die Benedictiner-Patres von Solesmes, welche das Werk vor 26 Jahren neu herausgegeben haben, gedenken allerdings noch dreier Codices, die im 16. Jahrhundert Lansperg und Tilman Bredenbach zur Verfügung standen; doch sind dieselben nicht mehr zu finden.

Ledos behandelt seinen Stoff in sechs Capiteln: Bildungsgang der Nonne; die Nonne nach ihrer ‚Bekehrung'; die Heilige; die Mystikerin; ‚der Gesandte der göttlichen Liebe' und die Theologin des heiligsten Herzens; die Nachwelt. Der Verfasser entwickelt feinen Tact einer Erscheinung gegenüber, welche dem Alltagsleben so weit entrückt ist; er hat Sinn für die inneren Zustände seiner Heldin und übt bei aller Wärme der Darstellung eine in diesen Dingen nicht genug zu empfehlende Kritik.

Gertrud wurde am 6. Januar 1256 allem Anscheine nach in Thüringen geboren. Mit fünf Jahren kam das begabte Kind nach Helfta bei Eisleben. Helfta war kein Benedictinerinnen- sondern ein Cistercienserinnenkloster (s. diese Zeitschrift 1899, 548—552). In der Schule machte die Kleine überraschende Fortschritte. Für die freien Künste besaß sie ein lebhaftes Interesse, so dass sie aus allzu großem Eifer in den Studien das geistliche Leben vernachlässigte. Der Advent des Jahres 1280 brachte einen schnellen Wechsel ihrer bisherigen Geistesrichtung. Sie wurde durch Gewissensbisse tief erschüttert. Der Thurm ihrer Eitelkeit und Zerfahrenheit, wie sie später sagte, sollte gestürzt werden. Durch den Stolz sei sie so weit gekommen, dass sie des Ordenskleides unwürdig geworden und wie eine Heidin gelebt hätte. Der jugendliche Leichtsinn ward ihr von nun an zum Ekel. Mit demselben Eifer, den sie für die freien Künste entwickelt hatte, verlegte sie sich jetzt auf die Theologie (de grammatica facta theologa). Am 27. Januar 1281 hatte Gertrud die erste Erscheinung. Christus erschien ihr in Gestalt eines Jünglings und offenbarte ihr, dass er sie zu einem besondern Gefäß seiner Gnade machen wolle. Das Joch des Ordenslebens, das sie für fast unerträglich gehalten, dünkte ihr nun leicht und süß. Es begann der vertrauteste Verkehr zwischen Gott und ihrer Seele. Wenige Monate danach festigte sich in ihr das Bewusstsein, dass Gott der Herr beständig in ihr wohne. So oft sie in sich Einkehr hielt, fühlte sie mehrere Jahre hindurch seine Gegenwart, ausgenommen elf Tage, für die sie jenes Trostes entbehrte, weil sie nach ihrer Meinung sich in eine weltliche Unterhaltung eingelassen hatte. Ihr Verhältnis zum göttlichen Heiland zeichnet Gertrud in den Farben des Hohen Liedes. Es läst sich nichts Zarteres, nichts Innigeres denken, als diese Ergüsse der reinsten Gottesliebe. Mit ihr verbindet sich eine rührende Demuth. Denn die begnadigte Seele kann es nicht fassen, wie sie, schlechter als alle anderen, zu so hohen Ehren erhoben ward, dass

der König des Himmels und der Erde sie gleichsam zu seiner Königin gemacht hat (**concessisti me indignissimam pariter tecum frui tanquam reginam cum rege**).

Die glühende Sprache gottliebender Seelen mag demjenigen, welcher der mystischen Literatur fern steht, befremdlich klingen. Es hat sogar an solchen nicht gefehlt, die an den Bildern der Mystiker geradezu Ärgernis genommen haben. Mit Unrecht. Denn selbst die stärksten Ausdrücke, welche sich bei Gertrud finden, sind doch nur ein hilfloses Stammeln gegenüber der durch den Glauben verbürgten Wahrheit. Sie reichen an die Geheimnisse nicht hinan, die Gott der Herr, selbst nach der gewöhnlichen Gnadenordnung in jenen Seelen wirkt, in denen er durch seine Liebe wohnt. Nach dem Beispiel der Heiligen Schrift sind diese Bilder irdischen Verhältnissen entnommen und deshalb nur ein matter Widerschein des übernatürlichen Lebens. Selbstredend macht sich dabei die persönliche Eigenart des Mystikers geltend. Gertrud war für die Eindrücke der Natur empfänglich und besaß ein weiches Herz. Eine Schwester, die sich bei der Arbeit verwundet hatte, erregte ihr inniges Mitleid. Die Mühen und Verlegenheiten des Verwalters ihres Klosters erfüllten sie mit theilnehmendem Kummer. Sogar die Vögel und andere Thiere, die sie hungern, dürsten oder frieren sah, erweckten ihr Mitgefühl, und sie betete zum Geber alles Guten, dass er diesen unvernünftigen Wesen Erleichterung gewähre. Aber Gertrud war auch eine feurige, dramatisch angelegte Natur, verständnisvoll für die Sprache der Braut im Hohen Liede, und dabei so unschuldig, dass ihre ohne Zweifel scharf beobachtenden Mitschwestern scherzhaft sagten, sie könne mit Fug und Recht unter den Reliquien auf dem Altar einen Platz finden.

So sehr Gertrud die Tröstungen des innigen Verkehrs mit dem Heiland zu schätzen wusste, war sie doch nicht unzufrieden, wenn dieser sich ihrem geistigen Auge verbarg, was nach dem Jahre 1289 wiederholt geschehen ist. Hierin besteht ein psychologisch und ascetisch beachtenswerter Unterschied zwischen ihr und der ihr befreundeten, 14 Jahre älteren hl. Mechthild, welche den Abgang der fühlbaren Gnade wie eine Hölle empfand. Gertrud bewahrte dabei die vollkommenste Gleichförmigkeit. Ohne im Geringsten die Seelenruhe zu verlieren, nährte sie sich vielmehr in den Zeiten der Trübsal mit um so größerem Vertrauen, dass der göttliche Trost gewiss nicht ausbleiben werde. Überall zeigt sie sich als eine durchaus vornehme Seele. In ihrem ganzen Wesen lässt sich nichts Niedriges, nichts Kleinliches entdecken.

Gertrud war zu jeder Zeit bereit, auf die Freuden der Andacht zu verzichten, wenn es galt, durch Werke der thätigen Nächstenliebe sich anderen dienstbar zu machen. In dieser Absicht hat sie eine rastlose schriftstellerische Thätigkeit entfaltet. Wollte sie für weitere Kreise wirken, so schrieb sie nicht in lateinischer, sondern in deutscher Sprache. Sie erklärte schwierigere Stellen der Heiligen Schrift, von denen sie glaubte, dass sie anderen nützlich sein könnten, und zog längere Ausführungen der Autoren zusammen. In dieser Weise arbeitete sie trotz vielfacher schwerer Krankheiten, wie der authentische Bericht sagt, ihr ganzes Leben vom Morgen bis zum Abend, um das Lob Gottes zu verkünden und das Heil der Seelen zu fördern.

Der apostolische Geist hat die heilige Nonne mit ritterlichen Anmuthungen erfüllt. Mit Benützung eines ihrer Zeit entlehnten Bildes sagt Gertrud in ihren für die Mitschwestern bestimmten, herrlichen ‚Geistlichen Übungen‘: ‚O Gott, meine Liebe! Wer sich im Werke deiner Liebe tapfer und gewandt erweist, wird sicher einst allzeit vor Deinem königlichen Antlitz stehen. O Liebe, Königin der Königinnen! Lass mich zu Deiner Ehre das neue Ritterthum Deiner Liebe mit einem Eid beschwören. Stähle meine Hand zu Heldenthaten, damit ich in Dir und durch Dich rasch und unermüdlich die Waffenthaten edelster Liebestreue unternehme und glücklich vollbringe. Umgürte Du, o Gewaltiger, meine Lenden mit dem Schwerte Deines Geistes und rüste mich mit männlichem Muth, um im Tugendstreit tapfer und mannhaft zu stehen und fest gegründet in Dir unüberwindlich an Deiner Seite auszuharren. Bringe all meine Kräfte in Verhältnis zu den Unternehmungen, die ich, um deine Liebe zu erringen, wagen muss. Festige meine Gesinnung in Dir, damit ich, ungeachtet der Schwäche meines Geschlechts, mit Herzhaftigkeit und männlichem Starkmuth jenen Grad der Liebe erkämpfe, der mir den Zutritt eröffnet zur geheimnisvollen Stätte der innigen bräutlichen Liebeseinigung mit Dir. Von jetzt an, o Liebe, nimm und besitze mich als ganz Dein eigen; denn ich habe fortan weder Herz noch Geist, außer in Dir‘.

Es ist begreiflich, dass diese Sängerin der göttlichen Liebe, dieser Seraph im Fleische, mehr noch als die hl. Mechthild das göttliche Herz des Heilandes gefeiert hat. In ihm sah Gertrud die unendliche Liebe Gottes zu den Menschen gleichsam verkörpert. Christus wollte, wie sie sagt, dass ihre Schriften ein kräftiges Zeugnis seiner Liebe seien ‚für diese jüngsten Zeiten, in denen er vielen wohlzuthun be-

schlossen habe'. Die Sprache der beseligenden Pulsschläge des Herzens Jesu sei eben diesen Zeiten aufbewahrt, damit die greisenhafte und in der Liebe Gottes erkaltende Welt durch das Anhören der göttlichen Geheimnisse wieder erwärmt werde. Die hl. Gertrud wird in der Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung stets eine hervorragende Stellung einnehmen.

Bei Beurtheilung der ,Offenbarungen', welche im ,Gesandten der göttlichen Liebe' enthalten sind, hat sich Ledos S. 161 von der Übertreibung derer fern gehalten, welche der Ansicht sind, dass alles unmittelbar inspiriert sei. Es ist dies eine unbewiesene und unbeweisbare Behauptung. Im ,Gesandten der göttlichen Liebe' findet sich gar manches, was zu ernstem Zweifel berechtigt, wenn auch zugegeben werden darf, dass in Glaubenssachen nichts vorgetragen ist, was mit der Lehre der Kirche sicher in Widerspruch steht.

Die neueste Biographie Gertruds, welche den Geist der hl. Theresia befruchtet hat, ist weitaus die beste und verdient eine gute Übersetzung in die Sprache des Volkes, dem die große Mystikerin angehört.

Emil Michael S. J.

Činy pogrebenija. — Begräbnis-Ritus und einige specielle und alterthümliche Gottesdienste der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes. Deutsch u. slavisch unter Berücksichtigung des griechischen Urtextes von Alexios v. Maltzew, mag. theol., Propst an der kaiserlich russischen Botschaftskirche zu Berlin. Berlin, Siegismund, 1898. CXXII u. 915 S. 8.

Gleiche Anordnung, gleiches Interesse, gleicher Wert wie bei den bereits besprochenen fünf Bänden[1]).

Das Vorwort macht zum voraus auf den lockern Zusammenhang der einzelnen Theile des Bandes aufmerksam und schließt, wie bisher immer, mit dem Ausdruck des wärmsten Dankes an den hochwürdigen Herrn Mitarbeiter, den Priester Basilios Goeken.

Den Band eröffnet eine lehrreiche ,Vergleichende Übersicht über das Ritual der orientalischen und occidentalischen Kirche bei dem Begräbnis und einigen

[1]) S. oben SS. 309—310.

anderen Riten‘. Unter diesen werden an erster Stelle die zwei neurussischen Dankgottesdienste am 25. December und am 17. October (SS. LVI—LXI) besprochen.

Der Haupttitel ‚Begräbnis-Ritus‘ bezieht sich bloß auf den ersten, geringern Theil des Bandes, und das nicht einmal ausschließlich, weil in diesem ersten Theile den in 13 Abschnitten dargelegten Begräbnis-Riten in den folgenden Schlussnummern noch die Aufnahme eines nestorianischen Bischofes in die russische Kirchengemeinschaft beigezählt wurde.

Činy pogrebenija bedeutet eigentlich ordines sepulturae, Begräbnis-Riten. — Der unserm Officium defunctorum entsprechende Gottesdienst heißt im griechischen Εὐχολόγιον gewöhnlich ἀκολουθίατοῦ ἐξοδιαστικοῦ, seltener ἀκολουθία ἀναπαύσιμος oder νεκρώσιμος oder umschreibend τάξις γινομένη εἰς τελευτήσαντα κ. τ. λ.

Ἐξοδιαστικόν ist eine Neubildung vom classischen ἐξόδιον (ἔξοδος, Ausgang, Ende, Tod), welches Wort bekanntlich das Schlusslied beim Ausgang des Chores oder den Schluss des letzten Chorgesanges, zuweilen auch das Nachspiel nach einer Tragödie bezeichnet.

Τό ἐξοδιαστικόν kömmt mit dem lateinischen ordo exequiarum überein. Es ist, gleich diesem, den von der Bühne des Lebens abtretenden und am Ziel ihrer Wanderschaft angelangten Gläubigen gewidmet[1]). Carmen vere ἐξόδιον!

Der Form nach weicht das ἐξοδιαστικόν besonders dadurch von unsern jetzigen Exequien ab, dass in demselben das Alleluja unzähligemale wiederholt wird. Das lateinische Requiem aeternam wird vorschriftmäßig nach jedem Absatz durch das Alleluja ersetzt. Die Rubrik lautet[2]):

Ἐν δὲ τῷ τέλει ἑκάστου στίχου λέγομεν Ἀλληλούϊα.	In fine vero uniuscujusque versiculi dicimus *Alleluja*.

Diesem, vor alters auch in der römischen Kirche bei den Exequien oft wiederholten Alleluja[3]) legen die Gelehrten einen doppelten

[1]) Officium actoribus, soluto spectaculo hujus vitae, e scena discedentibus ac viae terminum attingentibus persolutum (*Goar*, p. 434 und andere).

[2]) Neue röm. Ausgabe S. 252; bei Goar, S. 424.

[3]) Man vergleiche hierüber, was der hl. Hieronymus über die Bestattung der Fabiola schreibt: ‚Necdum spiritum exhalaverat,

Sinn bei, erstlich soll es gesungen werden zum Zeichen der Freude, um dem Verstorbenen gleichsam glückzuwünschen zur Vollendung des Kampfes und der Mühen dieses Lebens und zum Übergang ins bessere Jenseits; dann soll es aber auch zweitens die Überlebenden trösten und sie zur Anbetung und zum Lobe der unerforschlichen Rathschlüsse der göttlichen Vorsehung auffordern. In diesem Sinne bedienen sich die Griechen auch bei andern Unglücksfällen des Schußsgebetleins Δόξα σοι ὁ θεός, um fromm auszudrücken, dass sie sich in den allerheiligsten Willen Gottes ergeben[1]). Es klingt wie das biblische Dominus dedit, Dominus abstulit. *Sit nomen Domini benedictum!*

Weiteres über den Unterschied des liturgischen Gebrauches des Alleluja in den beiden Riten, dem griechischen und dem lateinischen, kann nachgesehen werden im Kalendar. utr. eccl. (II, 744), wo ich von dem in den griechischen Fastenofficien immer wiederkehrenden Alleluja gesprochen habe.

Inhalt des 1. Theiles (SS. 1—444).

1) Bitt-Kanon zu unserm Herrn Jesus Christos und der allreinen Gottesgebärerin, bei Trennung der Seele vom Leibe eines jeden Rechtgläubigen. — 2) Amtsverrichtung bei einem Sterbenden, wenn der Mensch viel leidet[2]). — 3) Ritus bei der Beerdigung verstorbener weltlicher Personen. — 4) Ordnung des Begräbnisses der Mönche. — 5) Ritus beim Begräbnis verstorbener Priester. — 6) Beerdigung der Bischöfe. — 7) Ritus des Begräbnisses der Kinder. — 8) Vorschrift für die Bestattung der Entschlafenen am heiligen Osterfeste und in der ganzen Osterwoche. — 9. Ritus beim Begräbnis der Mönche in der Osterwoche. — 10) Παννυχίς oder

---

necdum debitam Christo reddiderat animam,

Et jam fama volans, tanti praenuntia luctus,

totius Urbis populum ad exequias congregabat. Sonabant psalmi, et aurata templorum tecta reboans in sublime quatiebat *Alleluia*, (Migne P. L. 22, 697).

[1]) ‚Saepius etenim afflictas animas, et repentino casu perculsas, si quando sensus affectusque suos cum voluntatis divinae decretis exaequare nitantur, funeralem aliam hanc vocem δόξα σοι ὁ θεός, ut in ecclesia *Alleluja*, in tristitiae lenimentum devotius pronunciare observavi‘. *Goar.* p. 435.

[2]) Ἀκολουθία εἰς ψυχοῤῥαγοῦντα, *Officium agentis animam seu pro agonizante* (Goar. p. 585). Weicht von der gleichnamigen Commendatio animae der röm. Ausgabe, S. 366, ab.

Ordnung der Gebete zum Gedächtnis der Verstorbenen. — 11) Eigenthümlichkeiten der παννυχίς für gefallene Krieger[1]). — 12) Παράστασις oder große παννυχίς. — 13) Absolutionsgebete zur Lösung jeden Fluches und Interdictes für einen Todten[2]). — 14) Bekenntnis des Nestorianischen Bischofs Jona von Supurgan. — 15) Ordnung, nach welcher die Nestorianer in die orthodoxe Kirche aufgenommen werden.

Inhalt des 2. Theiles (SS. 1—471).

1) Ordnung des Dank- und Bitt-Gesanges zu Gott dem Herrn, welcher am Tage der Geburt unseres Heilandes Jesu Christi, zum Andenken an die Errettung der Kirche und des Staates Rußlands von dem Einbruch der Gallier und der mit ihnen verbündeten zwanzig Völker (1812) gesungen wird[3]). — 2) Ordnung des Dank- und Bitt-Gesanges für den 17. October[4]). — 3) Ritus der göttlichen und heiligen Fußwaschung. — 4) Der bischöfliche Ritus der Fußwaschung. — 5) Ritus der Bereitung des Myron in der großen und stillen Woche[5]). — 6) Die bischöfliche Weihe

---

[1]) Wird am 29. August, dem Gedächtnistage der Enthauptung des hl. Johannes B., gefeiert.

[2]) Εὐχαὶ συγχωρητικαὶ εἰς πᾶσαν ἀρὰν καὶ ἀφορισμὸν εἰς τεθνεῶτα, *Orationes mortuo indulgentiam omnis interdicti et excommunicationis largientes* (Goar. pp. 545—546; röm. Ausg., SS. 336—339). Auf diese absolutio defuncti bezieht sich C. A nobis 28. X. de sentent. excom. (V, 39), wie bereits früher in dieser Zeitschrift (1898, SS. 511—512) gezeigt worden ist.

[3]) An diesem, früher schon (1893, S. 131) erwähnten Officium wird bekanntlich ausgesetzt, dass es die verschiedenen Bibeltexte, die sich auf die geistige Befreiung von der Sünde und der Sklaverei des Satans beziehen, im buchstäblichen Sinne auf die Errettung Russlands von der Bedrängnis der ‚wilden und thierartigen Feinde' vom Jahre 1812 anwendet. Nach Martinov ist es einfach ein ‚officium ex variis scripturae sacrae effatis, a vero sensu plane detortis, concinnatum (an. eccl. gr. slav. 25. Decemb.). Uns Katholiken ist immerhin die εὐφημία oder die ‚dem gottesfürchtigsten großen Herrn Kaiser Alexander dem Ersten dreimal dargebrachte Anwünschung eines ‚ewigen Andenkens' (αἰωνία ἡ μνήμη, γ') aus dem Grunde sympathisch, weil wir hoffen können, dass derselbe mit dem Papste und der römischen Kirche versöhnt aus diesem Leben geschieden ist (Vgl. Pierling, *Un problème historique. L'Empereur Alexandre Ier est-il mort catholique?* Paris, Plon. 1901).

[4]) Zur Erinnerung an die Rettung des Kaisers Alexander III. und der kaiserlichen Familie am 17. October 1888.

[5]) Erklärung folgt unten S. 17.

der Antiminsien[1]). — 7) Ordnung der Weihe eines neuerbauten Tempels, wenn sie von einem Archimandriten oder Protopresbyter oder Priester durch Legung des vom Bischof gegebenen Antiminsions vollzogen wird. — 8) Ritus der Segnung eines neuen Kimitirions oder Kirchhofs. — 9) Ritus der Segnung eines Sarges. — 10. Ordnung der Einkleidung mit Rjassa und Kamilawka[2]). — 11) Ordnung der Einkleidung mit dem kleinen Schima, d. h. dem Mandias. — 12) Ordnung der Einkleidung mit dem großen und Engel-Schima. — 13) Gebet bei Abnahme des Kukulion. — 14) Ritus am Sonntage der Orthodoxie[3]). — 15) Ritus der Ofenhandlung[4]), welcher am Sonntag der Ahnen oder Väter[5]) stattfindet. — 16) Andere Riten der alten Kirche. — 17) Ritus der Handlung am Palmsonntag. — 18) Ritus der Handlung des letzten Gerichtes[6]). — 19) Ritus der Jahresbegleitung[7]). — 20) Ritus der Abwaschung der Reliquien oder Benetzung des Kreuzes. — 21) Ritus der Abwaschung der heiligen Trapeza am großen und heiligen Donnerstag. — 22) Ritus der Verbrüderung[8]). — 23) Ritus der Saprilitwol[9]) für die Gesundheit des Zaren. — 24) Ordnung, welche beobachtet wird, wenn der heilige Hochtisch von seiner Stelle gerückt ist. — 25) Ritus über einen Christoliebenden, der freiwillig in ein Kloster kommt, und die

---

[1]) Ἀντιμίνσιον (altare portatile) vocabulum est graeci pariter et latini sermonis particeps, compositum ex praepositione ἀντί, *pro* et *mensa*, quasi *loco mensae sacratae*. *Symbolae*, II, 861 und diese Zeitschr. 1895, S. 364.

[2]) Über die verschiedenen Classen der griechischen Mönche und über die Riten der Aufnahme in dieselben vgl. m. Symbolae II, 559.

[3]) Ausführlich dargestellt in m. Kalendar. utr. eccl.[2] II, 104—118.

[4]) Čin peščnago dějstva. Ist eine dramatische Darstellung der Geschichte der drei Jünglinge im Feuerofen.

[5]) Κυριακὴ τῶν ἁγίων προπατόρων, Nedělja svjatych praotec, ist der dritte Adventssonntag; Ibid. II, 539.

[6]) Wurde am ‚Sonntage des letzten Gerichtes' (κυρ. τῆς δευτέρας παρουσίας τοῦ Κυρίου); unserer Dominica Sexagesimae, aufgeführt.

[7]) Ist die Feier des im Jahre 1699 auf Befehl des Kaisers Peter I. vom 1. September auf den 1. Januar verlegten Jahresanfanges, von der oben S. 164 die Rede war.

[8]) Es ist hier die geistige Wahlbruderschaft (ἀδελφοποιΐα πνευματική) gemeint, von der im Commentar de rationibus festorum mob. utriusque Eccles. S. 98, sowie im Kalendar. utr. eccl.[2] II, 342 die Rede ist. Der griechische Originaltext steht bei *Goar*. pp. 706—708; in der neuen römischen Ausgabe des Εὐχολόγιον, pp. 482—484.

[9]) D. h. eines Festtrunkes. Der Ritus hat große Ähnlichkeit mit dem feierlichen Genuſs der παναγία am Schlusse des Mahles, der im genannten Kalendar. II, 329—330 beschrieben ist.

dort wohnenden Brüder bittet, ihn als ihren Bruder im Geiste anzunehmen. — 26) Ritus und Ordnung bei Umfriedung einer zu gründenden Stadt. — 27) Gebet, welches ein Metropolit (oder Bischof) liest vor einer Stadt, in welche er zum erstenmale einzieht. — 28) Gebet zu unserem Herrn Jesu Christo. — 29) Ritus der Einführung eines eingesetzten Pfarrers. — 30) Ermahnung über die göttliche Liturgie, welche von dem Priester das erstemal und später nach fünfzigjähriger Amtsführung gehalten wird.

Das μῦρον und das εὐχέλαιον.

Über die Bereitung des hl. Myron oder Chrisma liegen bei Goar, *Euchol.* (pp. 508—517), drei verschiedene Ritualanweisungen mit genauer Erklärung der mitunter fremdartigen, barbarischen Namen, vor; nämlich:

1. Ἡ δὲ ὕλη τοῦ ἁγίου μύρου ἔχει οὕτως.	Materia vero sacri unguenti est hujusmodi.
2. Περὶ τῆς τοῦ μεγάλου μύρου κατασκευῆς ἐν τῇ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ τῆς Κωνσταντινουπόλεως.	De magni unguenti compositione in magna ecclesia Constantinopolitana.
3. Τάξις γινομένη εἰς τὸ ποιῆσαι κατασκευάσαι τὸ ἅγιον μῦρον. Ταῦτά ἐστι τὰ δάρεια τῆς κατασκευῆς.	Ordo servandus ad faciendum et praeparandum s. unguentum. Haec sunt concurrentia compositionis.

Aus diesen liturgischen Vorschriften ergibt sich, dass bis über dreißig Ingredienzien zur Bereitung des Myron erforderlich sind[1]). Damit stimmt überein, was Bischof Papp-Szilágyi schreibt: ‚Oleo et balsamo Graeci addunt etiam alias 33 fragrantium rerum species cum vino', p. 383.

Bei Maltzew enthält das ‚Verzeichnis der Ingredienzien zum Kochen des Myron' 23 Species. Nachdem der Verfasser dieselben einzeln genau beschrieben, fährt er S. 111 fort:

In welcher Weise dies alles zusammengestellt wird und was und wann es in die für das Myron vorbereiteten Gefäße zu legen ist, das wird in Folgendem näher ausgeführt:

1) Aus dem oben bezeichneten Quantum Oliven-Öl nimmt man 6 Pud, und von Traubenwein 2 Eimer, und, nachdem man es in einen dazu bestimmten Kessel gethan, kocht man es bereits in der Woche der

---

[1]) Da diese verschiedenen Bestandtheile des Myron nicht überall zu haben sind, so erklärt es sich, dass die Consecration (ποίησις) desselben nur von den höchsten Hierarchen vorgenommen wird.

Kreuzverehrung[1]), und nach Abkühlung gießt man es in Gläser, wobei man folgende fein gestoßene Ingredienzien hinzuthut: Storax 2 Pud, Palmenharz 8 Pfund, Rosenblumen 10 Pfund, schwarzes Palmenharz 5 Pfund, einfaches Ladanum 5 Pfund, Basilikenkraut 5 Pfund, Majoran 5 Pfund[2]) und alles dieses wird in denselben Gläsern an einen warmen Ort auf zwei Wochen gestellt. Nach Ablauf von zwei Wochen wird das Öl aus den Gläsern abgegossen in besondere Behälter, der Satz des Storax wird ausgepresst und die Hälfte davon abgenommen, zu der andern aber, welche in den Gläsern zurückbleibt, wird Traubenwein nach Verhältnis hinzugegossen und davon nach 4 Tagen nur der zu Kraut und Blumen gethane Wein abgegossen in Behälter, Storax und Ladanum aber bleiben in dem Wein in denselben Gläsern stehen.

2) Am großen Montage[3]) bei Beginn der Bereitung des Myron gießt man in den Kessel zum Kochen des Myron den ganzen Rest des Oliven-Öls von 14 Pud und Traubenwein, sowohl den mit Kraut und Blumen versetzten, als auch den nicht versetzten, nach Verhältnis zum Kochen[4]).

3) Am großen Dienstage legt man in denselben Kessel Traubenwein allein nach Verhältnis, und es wird gekocht.

4) Am großen Mittwoch wird in denselben Kessel Storax aus den Gläsern, in welche Traubenwein gegossen war, und der ausgepresste Storax-Satz des Öls, alles ohne Rest, gethan und während des Kochens wird nach Verhältnis Traubenwein hinzugegossen und gekocht. Darauf gießt man das ganze Myron in besondere silberne Krüge, wohin nach Abkühlung hinzu-

---

[1]) Die ἑβδομὰς σταυροφόρος ist nach griechischer Zählung die vierte, nach lateinischer die dritte Fastenwoche. Über die erhabenen Geheimnisse derselben vgl. mein Kalendar. utr. eccl.[2], II, 134—136. Die hier angegebene Function des Abkochens (ἡ τῆς ἑψήσεως τελετή) beginnt am Freitag zur Zeit der Anbetung des hl. Kreuzes (καθ' ἣν εἴωθεν ἡ τῶν τιμίων ἄρσις γενέσθαι).

[2]) Über die auch in der Bibel erwähnten Harze (Balsam, Ladanum, Mastix, Storax u. a.) vgl. außer Goar aaO. Card. *Haynald*, A szentírási mézgák és gyanták termönövényei (Die Gummiharze enthaltenden Pflanzen der hl. Schrift), Kolozsvárt 1879 und Fonck, Streifzüge durch die biblische Flora (Freiburg i. B. 1900) S. 11 f. 48 f. 52 f. 149—156, den Lesern dieser Zeitschrift bekannt aus dem Jahrgang 24 (1900) S. 343 f.

[3]) In der Charwoche.

[4]) ‚Es wird ein solches Maß von Oliven-Öl und Wein hineingegossen, dass allezeit die Tiefe von fünf Fingern von dem Weine unter dem Öle sei.‘ S. 98. — Ὀφείλει τὸ ἔλαιον ἀεὶ εὑρίσκεσθαι ἐπάνω πέντε δακτύλων τοῦ οἴνου, ὥστε μὴ ἐκκαίεσθαι τὸ ἔλαιον. So die εἴδησις bei Goar. aaO. S. 508 u. 510.

gefügt werden die obengenannten, wohlriechenden Öle, und zwar: Balsam, Sandarak, Mastix und Terpentin, aufgelöst in echtem Storax-Öl, alles ohne Rest.

Die Consecration des so bereiteten Myron selbst wird ausschließlich vom Bischof vorgenommen (ἡ ποίησις τοῦ μύρου γινομένου ὑπὸ μόνου ἐπισκόπου) und zwar am Grünen-Donnerstage nach den Rubriken der ἀκολουθία τοῦ ἁγίου μύρου bei *Goar*, pp. 501—508.

Verschieden von dem hl. μῦρον oder Chrisam ist das Kranken-Öl, τὸ ἅγιον ἔλαιον oder εὐχέλαιον, das zwar auch am Grünen-Donnerstage, sonst aber während oder doch anläslich der Spendung des Sacramentes der letzten Ölung selbst geweiht wird[1]). Es besteht aus Öl mit Rothwein vermischt, entsprechend der Parabel des barmherzigen Samaritans, welcher Öl und Wein auf den Kranken gegossen.

Mit diesem ‚oleum infirmorum' wird bekanntlich am Grünen-Donnerstage in den meisten Kirchen griechischen Ritus' die allgemeine Ölung an die Anwesenden ertheilt. Maltzew schreibt darüber vom russischen Standpunkt aus: ‚Obwohl in den priesterlichen Weihgrammata vorgeschrieben ist, dass der Priester in keinem Falle dieses Sacrament an Gesunden vollziehen darf, so wurde doch schon seit den ältesten Zeiten bei den Griechen, sowie auch in der Russischen Kirche in Moskau und Nowgorod einmal im Jahre, und zwar am Grünen-Donnerstag, vom Bischof über Gesunde die Ölsalbung gespendet (Sacramente, S. 549).

Der heilige Dimitri, Metropolit von Rostow[2]), erklärt zur Begründung dieses Ritus die bekannte Stelle aus der Epistel Jakobi (V. 14) ‚Ist jemand krank' usw. im weitern Sinne, indem er unter Kranken nicht nur die körperlich, sondern auch die an der Seele Leidenden, also alle, welche Betrübnis, Schmerz usw., auch die Sünder nicht ausschließend, versteht, sowie mit Rücksicht darauf, dass auch der gesunde Mensch nicht Zeit und Stunde seines Ablebens vorher weiß'.

Diesen Aufstellungen gegenüber ist mit Goar festzuhalten, dass nach katholischer Lehre das Sacrament der letzten Ölung einerseits nur von körperlich Kranken empfangen und andererseits auch nicht

---

[1]) Vgl. Santirea untului de lemnu, bei Borosiu, pp. 192—194.

[2]) † 1709. Vgl. Martinov, *An. eccl. gr. sl.* 28. Octob.

in Rücksicht auf die Ungewissheit der Todesstunde von Gesunden anticipiert werden kann[1]). Alle mit Anwendung τοῦ ἁγίου ἐλαίου an Gesunden vorgenommenen Salbungen sind bloß Sacramentalien (unctiones mere caeremoniales), die ihre Wirkungen ex opere operantis und nicht ex opere operato haben. Von der Ölung der körperlich Gesunden, aber an der Seele Leidenden bemerkt Goar weiter: Graeci infirmum spiritualem prae oculis habentes, precibus quidem his veluti pharmaco salubri sanandum suscipiunt, vulnera eius oleo sancto curare, tum votis et benedictionibus alligare student: non ita tamen ut unctio precibus adjuncta ex opere operato animae deleat infirmitates, sed si quid possit ex poenitentis tantum devotione aut sacerdotis deprecantis caritate, id est, ex opere operantis illud valet producere. Addo et hac eadem mente unumquemque oleo sancto ab episcopo benedicto sese in ecclesia orientali ungendum offerre feria V. in Coena Domini, unctionemque ejusmodi ut peccatorum antidotum et sanctitatis largitricem sacrae communioni praeviam suscipere.

Der Anhang enthält: 1. den Ritus der Segnung eines Eisenbahnweges und der Wagen und 2. den Ritus der Segnung einer Brücke.

Das der Inhalt des vorliegenden sechsten Bandes. Freunde liturgischer Studien werden daraus mit Interesse ersehen, dass die russische Kirche liturgischen Neuerungen in der Gottesdienstordnung nicht abhold ist und hierin vielfach von der griechischen Kirche, zu deren Ritus sie sich bekennt, abweicht.

N. Nilles S. J.

Beati Petri Canisii, Societatis Jesu, epistulae et acta. Collegit et annotationibus illustravit Otto Braunsberger eiusdem societatis sacerdos. Volumen tertium 1561, 1562. Cum approbatione reverendissimi archiepiscopi Friburgensis et superiorum ordinis. Friburgi Brisgoviae. Herder. MCMI. LVII u. 876 p. 8.

Von dem bekannten Quellenwerke zur Reformationsgeschichte Epistulae et acta B. Petri Canisii liegt nun der dritte Band

[1]) Quosdam graecos erronee sensisse non diffiteor, qui anticipata gravis morbi occasione, a recta valetudine utentibus sacramentum illud praeveniri posse arbitrentur (Εὐχολ., p. 350).



vor. Er umfasst die Jahre 1561 und 1562; also ein Jahr der dritten Periode des Concils von Trient. Da Canisius an derselben einen hervorragenden Antheil nahm und auch selbst als Theologe des Bischofes von Augsburg auf dem Concile thätig war, so ließen sich von diesem Bande viele neue Aufschlüsse erwarten, die nicht nur für die Ordensgeschichte, sondern auch für die Geschichte des Concils von Belang sind. Leider sind viele wichtige Briefe verloren gegangen. So findet sich von den Briefen, welche der Erzbischof von Mainz Daniel Brendel, der Bischof von Osnabrück Johann von Hoya, der Prior der Kölner Karthause Gerard Kalkbrenner (**Hammontanus**), der Superintendent der Ingolstädter Universität Friedrich Staphylus, der Vicekanzler des deutschen Reiches Georg Sigismund Seld und der Rath des Kaisers Ferdinand I. Ulrich Zasius an Canisius gerichtet haben, kaum mehr eine Spur. Den Hauptbestandtheil der vorliegenden Sammlung bilden die Briefe an den P. General Jakob Lainez, seinen Secretär Polanco und andere Patres der Gesellschaft, welche bei der Aufhebung des Ordens der Zerstörung entgangen sind. Sie sind als vertrauliche Mittheilungen zu betrachten, welche allerdings in erster Linie Ordensangelegenheiten betreffen, aber auch sehr oft über die Zeitereignisse und besonders über die Vorgänge auf dem Concil von Trient eingehende und meist sehr verläßliche Aufschlüsse bieten. Neben diesen sind noch die Briefe an Stanislaus Hosius, Otto Truchsess von Waldburg, Martin Cromer und die einiger bairischen Gelehrten und Würdenträger von großer Bedeutung. Die Veröffentlichung dieser Briefe ist umso dankenswerter, je schwieriger der Zutritt zu den fast in alle Welttheile zerstreuten Archivbeständen der im Jahre 1773 unterdrückten Gesellschaft Jesu geworden ist.

Den Gewinn, welchen die Geschichtschreibung aus dieser Sammlung ziehen kann, hat P. Braunsberger selbst in der eingehenden Einleitung zu diesem Bande kurz besprochen. Das Fortschreiten der Reformation in den deutschen Gebieten, der niedrige Stand der Bildung auf den Universitäten, besonders in Wien und Ingolstadt, der Verfall der Geistlichkeit in fast allen Diöcesen Deutschlands, die Uneinigkeit und die Streitsucht der Protestanten unter einander wird uns hier in lebendigen Einzelzügen vor Augen geführt.

Aber nicht allein der Niedergang auch die katholische Restauration empfängt aus diesen Briefen mehr Licht. Der Antheil der Jesuiten an der Wiedererrichtung des Erzbisthums von Prag, ihr Bemühen, dem Priestermangel abzuhelfen und die schlechten Priester durch andere

besser erzogene und besser gebildete zu ersetzen, ihr Streben nach Hebung der Universitäten und besonders der theologischen Facultäten, ihre Verdienste und Arbeiten um die Hebung und Vermehrung der katholischen Literatur und um die Unterdrückung häretischer Schmähschriften werden nicht nur mit neuen Zeugnissen belegt, sondern erfahren auch eine vortheilhafte Reinigung von spätern Zuthaten.

Am meisten gewinnt aus dieser Sammlung die Geschichte des Concils von Trient und die durch dasselbe angebahnte katholische Reformation. Naturgemäß kommt dabei in erster Linie die Thätigkeit der Jesuiten in Betracht; denn diese Briefe sind nicht allein redende Quellen sondern auch Überreste der Thätigkeit der Patres selbst und sind um so zuverlässiger, je mehr letztere Rücksicht in den Vordergrund tritt. Aus ihnen erfahren wir, warum P. Cuvillonius auf den Rath der PP. Canisius und Salmeron den Herzog von Baiern bat, ihn nicht als Orator sondern nur als Theologen in Trient zu verwenden. Sehr eingehenden Aufschluss bieten die Briefe und die beigefügten Monumenta über die Thätigkeit des berühmten Theologen und Generals der Gesellschaft Jakob Lainez; dann über die Frage der Gestattung des Kelches von Seiten des Concils und über das Verhalten des Kaisers Ferdinand I. gegenüber dem Concil. Was Canisius selbst auf dem Concil geleistet hat, erfahren wir hier im bescheidenen Tone eines Heiligen, welcher sich seiner Thaten nicht rühmt, sondern seine Verdienste herabzumindern sucht, um andere in einem so glänzenderen Lichte erscheinen zu lassen.

Die Ausgabe selbst hat alle jene Vorzüge, welche schon die früheren Bände ausgezeichnet haben: Eine möglichst gewissenhafte Wiedergabe des Textes und zwar auch jener Stellen, welche Ungünstiges über den Orden oder über einzelne Personen desselben auch den Seligen selbst nicht ausgenommen enthalten, eine genaue Correctur des Druckes und reichhaltige Anmerkungen, welche oft selbst zu wahren Geschichtsquellen werden und eine umfangreiche Benützung der einschlägigen Literatur, alles Vorzüge, welche die Kritik freigebig anerkannt hat. Wünschenswert wäre es, die Übersetzungen ins Lateinische von nun an fortzulassen, da das Buch wegen des hohen Preises der einzelnen Bände nur mehr gelehrten Forschungen dienen kann, und voraussichtlich kaum andern Zwecken jemals dienen wird. Dadurch würde der Umfang der einzelnen Bände erheblich vermindert und eine raschere Aufeinanderfolge der einzelnen Bände im Interesse der Forschung möglich gemacht. Besondere Anerkennung verdient

das reichhaltige und musterhaft geordnete, übersichtliche Inhalts-verzeichnis.

Prag. Alois Kröß S. J.

Die altchristliche Litteratur und ihre Erforschung von 1884—1900. Erste Abtheilung. Die vornicänische Litteratur von Albert Ehrhard. (Straßburger Theologische Studien. Herausgegeben von Dr. Albert Ehrhard, Professor an der Universität Wien und Dr. Eugen Müller, Professor am Priesterseminar zu Straßburg. Erster Supplementband. Freiburg, Herder, 1900. 8. XII u. 644 S.

Professor Ehrhards Literaturbericht ist gleich bei seinem Erscheinen von den verschiedensten Seiten sehr günstig beurtheilt, von einigen katholischen Kritikern geradezu mit Begeisterung aufgenommen worden. In der That verdient er auch das Lob, das man ihm so freigebig gespendet hat; das Buch genügt allen Anforderungen, die man an einen Literaturbericht stellen kann und bietet in mancher Beziehung mehr, als man von einem solchen zu verlangen berechtigt ist. Die einschlägige Literatur, so weit sie auf wissenschaftliche Bedeutung Anspruch erhebt, ist so gut wie vollständig verzeichnet; was an Versäumnissen in dieser Hinsicht namhaft gemacht werden konnte, fällt nicht ins Gewicht. Ist der Haupteigenschaft, die man von einem Literaturbericht fordert, dadurch schon Genüge gethan, so kommt als weiterer Vorzug hinzu die ansprechende Gruppierung der altchristlichen Schriftsteller und die klare Darstellung innerhalb der einzelnen Gruppen. Der Verfasser geht in der Weise voran, dass er eine vollständige Darstellung der Controversen gibt, die sich an Zwölfapostellehre und Barnabasbrief, Ignatius und Hermas anknüpfen, innerhalb dieses Schemas kommen dann die einzelnen Bücher und Aufsätze zur Sprache. Die Masse des Unwichtigen und Bedeutungslosen ist zwar getreulich registriert, aber so in den Hintergrund gedrängt, dass sie nicht verwirrend wirkt. Dabei ist die Sprache des Verfassers anregend und ansprechend; man fühlt beständig, dass man angeredet wird, dass man es mit jemand zu thun hat, der in seiner Sache völlig zu Hause ist.

Was die Vollständigkeit angeht, muss man nun allerdings die Schranken im Auge behalten, die der Verfasser sich gezogen hat. Wer zB. die neuere Literatur über die Stelle des hl. Irenäus betreffend den Primat der römischen Kirche kennen lernen will, darf nicht

glauben, völlig auf dem Laufenden zu sein, wenn er die SS. 273—275 beim Verfasser nachgelesen hat. In dem nicht genannten Buche von Wilmers De ecclesia pag. 218—226 ist darüber gründlicheres zu finden, als in den aufgeführten Büchern und Dissertationen von Harnack *rc.* oder gar in der Geschichte der römischen Kirche von Langen. In ähnlicher Weise wird man bei Dogmatikern, Exegeten, Apologeten, die nicht erwähnt sind, manche Punkte und Schwierigkeiten besser erörtert finden, als in manchen der besprochenen Abhandlungen. Allein einen Vorwurf kann man deshalb gegen den Verfasser nicht erheben. Er sagt in der Einleitung S. 29 ausdrücklich, dass er Werke aus andern theologischen Disciplinen von seinem Berichte ausschließt, und er musste dies thun; man kann von dem Historiker nicht verlangen, dass er sich auch auf dem Gebiet der dogmatischen oder exegetischen Literatur auskennen soll.

Nach einer Einleitung, welche im allgemeinen über den Stand der Handschriften- und Catenenforschung, der Sammelausgaben, neuen Entdeckungen, der zeitigen Behandlung der Patristik in Gesammt- und Einzeldarstellungen, Verwertung der Väter für Philosophie- und Dogmengeschichte Auskunft gibt, führt der Verfasser die Schriften, welche sich mit Erforschung der vornicänischen Literatur befassen, in zehn Gruppen geordnet vor: 1. Die ältesten Denkmäler der altchristlichen Literatur (apostolische Väter und Apokryphen), 2. die griechischen Apologeten, 3. die ältesten griechischen Polemiker (gegen die Häretiker), 4. die ältesten Lateiner (Victor und Minucius Felix), 5. die Alexandriner, 6. die Schriftsteller Kleinasiens, Syriens und Palästinas, 7. die römischen Schriftsteller, 8. die Afrikaner und die übrigen Abendländer, 9. das apostolische Symbol und die Anfänge der ascetischen und kirchenrechtlichen Literatur, 10. die Märtyreracten. Ein Schlusswort versucht die Entwicklung der vornicänischen Literatur zu zeichnen.

Überblickt man das Bild, welches das vorliegende Buch uns entwirft, so fällt vor allem die große Rührigkeit ins Auge, mit welcher namentlich in Deutschland die patristische Forschung betrieben wird. Über 2700 Bücher und Aufsätze in dem kurzen Zeitraum von 16 Jahren auf einem verhältnismäßig nicht ausgedehnten Forschungsgebiet — diese Zahl redet gewiss eine beredte Sprache! Unleugbar sind durch diese Forschungsarbeit sehr erfreuliche Ergebnisse gezeitigt worden. Eine Anzahl neuer und wertvoller Schriften ist aufgefunden worden, anderen, welche die Forschung früherer Zeiten ausgeschieden und bei Seite geschoben hatte, wandte die Aufmerksamkeit wiederum sich zu, chrono-

logische, textkritische und philologische Untersuchungen zu den Kirchenvätern wurden in großer Anzahl angestellt und erreichten manchmal den Grad der Sicherheit, der sich in derartigen Dingen überhaupt erreichen läßt. Das sind die erfreulichen Seiten des Bildes, die des Verfassers Wunsch, dass man von katholischer Seite sich eifriger an diesen Studien betheiligen möchte, gerechtfertigt erscheinen lassen. Auf der andern Seite aber fehlen auch nicht die Momente, welche die Zurückhaltung der katholischen Gelehrten auch abgesehen davon, dass bei uns höhere und dringendere Aufgaben die Kräfte in Anspruch nehmen, recht wohl begreiflich machen. In die Wagschale fällt vor allem die durchgängige Unsicherheit der neugewonnenen oder zu gewinnenden Ergebnisse. Der Verf. macht öfter auf diese Unsicherheit aufmerksam. Eine ‚erschöpfende Kenntnis des Inhaltes und der Entwicklung der vornicänischen Literatur' ist nach ihm ‚in alle Zukunft unmöglich wegen des unersetzlichen Verlustes so vieler Schriftwerke (S. 598). Von den erhaltenen Resten lassen sich nur verhältnismäßig wenige genauer datieren und unter den ‚in bestimmten engeren Grenzen zunächst nicht datierbaren Schriften finden sich viele, die für die innere Entwicklung der ältesten Stadien der ersten Epoche sehr wichtig sind. Eine große Anzahl von Apokryphen . . spottet noch jeder näheren chronologischen Fixierung' (S. 601). Und in dem Urtheil über die äußern Verhältnisse der ältesten Schriften welche Unsicherheit! Derselbe Gelehrte stellt heute eine Ansicht auf, die er nach ein paar Jahren widerruft (S. 80 83 88 94). Gründliche Gelehrte müssen sich S. 82 sagen lassen, dass sie ‚Interpretationskünste' treiben, S. 85 heißt es von gewissen Theorien, dass sie ‚keinen Schimmer von Wahrscheinlichkeit' hätten, S. 88 ist von einer ‚bodenlosen' Hypothese, S. 89 von einer andern die Rede, die ‚noch weit unberechtigter' sei als die eben erwähnte ‚schimmerlose', S. 92 genügt zur Kritik einer Ansicht, dass man sie mit einem Ausrufungszeichen anführt, und heißt es von einem andern Kritiker, dass er sich ‚sogar' zu dieser und jener Behauptung ‚verstieg', auf der folgenden Seite findet man weitere Curiositäten, auf S. 94 ff. kommen ernster zu nehmende Dinge zur Sprache, über welche aber wiederum eine Einigung der Gelehrten nicht zu erzielen war. Alles Urtheile, die auf einem Dutzend Seiten zusammengelesen sind!

Solcher Schriften aber, die rein den Wert von Curiositäten haben, begegnen uns im Bericht des Verfassers auf Schritt und Tritt, und selbst besonnene und anerkannte Forscher gehen in ihren

Ansichten sehr stark auseinander. Man lese nur, um ein Beispiel herauszugreifen, was auf den Seiten 262—275 über die den hl. Irenäus betreffenden Schriften gesagt wird. In der Frage nach der nähern Datierung der Lebenszeit des hl. Lehrers ist ‚volle Sicherheit‘ ‚nicht mehr zu erreichen‘, die Reihenfolge seiner Schriften ‚läſst sich ebenfalls nicht bestimmen‘, ob er als Martyrer starb, ist ‚wenigstens sehr zweifelhaft‘, eine der beiden Vermuthungen über den Abfassungsort der lateinischen Irenäusübersetzung ist ‚sehr ansprechend, aber leider nicht beweisbar‘, und ähnliche Urtheile sieht sich der Verfasser gezwungen, auch noch über eine Reihe von andern Schriften über Irenäus zu fällen. Und wenn schon dort, wo die Frage sich um mehr äußerliche Dinge dreht, es so aussieht, wie erst, wenn man nach der dogmengeschichtlichen Forschung sich umsieht! Die Ergebnisse derselben stehen ‚nur allzuhäufig in vollendeten Gegensätzen‘ (S. 27), die ‚Abhängigkeit von bestimmten Schulmeinungen, an der gerade die heutige Dogmengeschichte so sehr leidet‘, wird S. 271 gelegentlich einer protestantischen Schrift über Irenäus beklagt, und auch anderswo findet der Verfasser Beweise, ‚wie unsicher die Methode der Dogmengeschichte in der Gegenwart noch ist. Kein Wunder, daſs ihre Resultate so weit auseinandergehen!‘ (S. 77). Dazu kommt dann noch als Unerfreulichstes die religiöse Seite der Sache, die Tendenz, in der protestantischerseits diese Studien betrieben werden. Ganz anders als vor einem halben Jahrhundert Newman und andere, die bei ihren Väterstudien von dem Grundsatz geleitet waren antiquam exquirite matrem, geht die heutige Forschung im allgemeinen darauf aus, die Verschiedenheit des Urchristenthums von jeder vorhandenen Form desselben nachzuweisen, und auf Grund dieses Nachweises von jeder Autorität auf religiösem Gebiet sich unabhängig zu machen. Da Prof. Ehrhard mehrfach die Väterzeit der unsern als Vorbild und Aufmunterung vorhält, so mag die Frage Verzeihung finden, welche Stellung zu der heutigen Forschung man denn einem Geist vom Schnitte eines Augustin oder Athanasius nach der ganzen Vorstellung, die man von solchen Männern sich bildet, zutrauen müſse? Gewiſs würde er sie nicht verachten, sondern soviel nöthig, sich damit bekannt machen. Wenn man ihm aber zumuthen sollte, er möge das Forschen und Betrachten über die Gedanken und Wahrheiten des Christenthums, über Gottes Natur und Dreipersönlichkeit, über Menschwerdung und Erlösung, Gnade und Kirche beiseite lassen und statt dessen seine Kraft chronologischen und dogmengeschichtlichen Forschungen widmen, so würde er wohl ungefähr ant-

worten wie Richter 9, 9 der Weinstock, als man ihm die Herrschaft über sämmtliches Gehölz antrug. Und wenn viele Katholiken bisher in ähnlicher Weise dachten, so wird schwerlich ein vernünftiger Grund vorliegen, sie deshalb hart anzufahren.

Indes abgesehen vom innern Wert der kritischen Studien kommt ihnen auch eine Bedeutung wegen der Hochschätzung zu, welche die ganze Richtung der Zeit ihnen zu zollen pflegt, und wenn bezüglich der Einzelheiten der Forschung große Unsicherheit herrscht, so dient die Kenntnis dieser Forschungen dazu, sich der Grenzlinie zwischen Sicherem und Unsicherem klarer bewusst zu werden. Es hat also seine Berechtigung, wenn Prof. Ehrhard das ganze Buch hindurch sich bemüht, die Katholiken zu stärkerer Betheiligung an den Bemühungen um Patristik und Dogmengeschichte aufzurufen. Und zwar wünscht der Verfasser nicht nur möglichste Betheiligung der Katholiken an der patristischen Forschung, sondern auch größeres Eingehen auf den herrschenden Geist derselben, indem man dem historischen Werden in der Entwicklung der theologischen Erkenntnis größere Aufmerksamkeit schenkt, als es bisher geschah. Mit diesem Charakter des Buches hängt zusammen, dass die protestantischen Gelehrten, besonders Harnack, mit großem Entgegenkommen behandelt werden, gegen die hyperconservative oder sagen wir, die nach Ansicht des Verfassers hyperconservative Richtung unter den Katholiken mitunter eine etwas gereizte Stimmung sich kundgibt. Doch bezieht sich die Anerkennung hauptsächlich auf die patrologischen Forschungen Harnacks, die Hauptanschauungen seiner Dogmengeschichte erhalten in gelegentlichen Bemerkungen ihre Correctur. Auf die einzelnen Reformvorschläge, namentlich auch soweit sie sich auf Änderungen in der österreichischen Studienordnung beziehen, brauchen wir nicht einzugehen. Soviel steht fest, dass der heutige Theolog über die kritischen Studien der Neuzeit unterrichtet sein muss und dass Prof. Ehrhards Buch trefflich dazu dient, ihm die nöthigen Kenntnisse zu vermitteln. In diesem Sinn können wir es also nur empfehlen.

Luxemburg. C. A. Kneller S. J.

Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum editum consilio et impensis **Academiae litterarum Caesareae Vindobonensis.** Vindobonae et Pragae, F. Tempsky; Lipsiae, G. Freytag.

1. Vol. XXXX. **S. Aurelii Augustini Ep. opera,** Sect. V Pars I et II. De Civitate Dei libri XXII; ex recensione Emanuel Hoffmann; libri I—XIII, XIX et 660 pag., 1898; libri XIV—XXII, V et 730 pag., 1900.

2. Vol. XXXXI. — — Sect. V. Pars III. De fide et symbolo De fide et operibus, De agone christiano, De continentia, De bono conjugali, De sancta virginitate, De bono viduitatis, De adulterinis conjugiis, Lib. II de mendacio, Contra mendacium, De opere monachorum, De divinatione daemonum, De cura pro mortuis gerenda, De patientia; ex recensione Josephi Zycha. XXXXVI et 708 pag., 1900.

1. Zu den dogmatischen Schriften des hl. Augustinus gehört dessen unsterbliches Werk De civitate Dei libri XXII. Durch die Jahrhunderte herauf war ‚die Stadt Gottes‘ die Lieblingslectüre hervorragender Männer auf dem Gebiete der Theologie, Philosophie und Geschichte; und gerade aus dem Umstande, dass das Werk so viele Abschreiber und Leser gefunden, ist es zu erklären, dass der Text von seiner ursprünglichen Gestalt nicht wenig verloren hat. Wie es eben in einem solchen Falle zu geschehen pflegt, das todte Schriftzeichen nimmt unter Mitwirkung verschiedener Umstände in der Hand des Schreibers eine andere Gestalt an oder es werden absichtlich Correcturen angebracht und ungebräuchliche Wörter durch bekannte ersetzt oder es vereinigt sich eine Randbemerkung mit dem laufenden Texte zu einem Ganzen.

Vor uns liegt jetzt eine neu fundierte Textrecension der civitas Dei aus der Hand des Wiener Professors Em. Hoffmann. Die Ausgabe ist die Frucht einer fast 40 jährigen Arbeit, die der unermüdliche Gelehrte wenige Monate vor seinem Tode (6. December 1900) noch zum Abschluss bringen konnte. In der praefatio (vol. XXXX. Sect. V p. I pag. I sqq.) bespricht H. das handschriftliche Material, welches der neuen Bearbeitung zugrunde liegt. Diese stützt sich zum größten Theil d. i. in den Büchern I—IX, XI—XVI auf die älteste Überlieferung, welche die drei codices, ein Lugdunensis s. VI., ein Corbeiensis s. VII. und ein Veronensis s. VI./VII. darbieten. An Wert kommt diesen zunächst ein Patavinus (p), der, wenngleich späteren Datums (s. XVI), doch an

mehreren Stellen ganz allein die echte Leseart bewahrt, mit der älteren Überlieferung vielfach übereinstimmt und für l. X fast ausschließlich zur Geltung kommt. Auch enthält die patavinische Handschrift mit Ausnahme des Schlusscapitels (l. XXII c. 30), welches mit den Worten sed nec ad eum ambiet ullus indignus, ubi nullus abbricht, die ganze civitas Dei, während die drei oben genannten codices nur einzelne Bücher des Werkes umfassen, der Lugdunensis l. I—V, Corbeiensis I—IX, Veronensis XI—XVI. Neben anderen jüngeren Handschriften, deren Bedeutung kurz erörtert wird, wurden von H. auch 5 Pariser codices herangezogen. Das Ergebnis der Collationierung fällt zu Ungunsten Fr. Dübners aus, welcher den Wert derselben zumeist überschätzt hatte. Unter letzteren verdient jedoch der codex n. 12.215 olim Corbeiensis, postea S. German. n. 767 s. X (von H. mit g bezeichnet), welcher die Bücher XVI—XXII enthält, das Prädicat optimae notae, da er fast durchweg im l. XVI mit dem Veronensis, in den übrigen mit p übereinstimmt. Gegen B. Dombart wird in der praefatio vol. XXXX sect. V p. II pag. III) der codex Monacensis 6259 s. X (von H. mit ρ bezeichnet) für die Constituierung des Textes als minderwertig hingestellt.

Was speciell die Bücher de civitate Dei betrifft, so hat H. gegenüber der Mauriner-Ausgabe (Paris 1679 flg. tom. VII) Großes geleistet; diese erwähnt zwar die früher genannten codices, den Corbeiensis (c) und S. German. (g), deren Wert wir bereits kennen, aber — was H. mit Recht als mirum bezeichnet — eine Benützung der beiden ist nirgendwo ersichtlich. Dazu vergleiche man das Urtheil des berühmten Polyhistors und Palimpsestenforschers Angelo Mai in der praefatio bibliothecae novae Patrum und R. Kukula, die Mauriner-Ausgabe des Augustinus I. und P. Od. Rottmanner, bibliogr. Nachträge dazu, Wien, 1891, Sitzungsbericht der k. k. Akademie. Leider dürfte auch Dübner, welcher zuerst die Varianten des codex Corbeiensis in den der editio Parisiensis (1836—1839) angefügten adnotationes bekannt machte, am Texte der Benedictiner nichts Wesentliches ändern gemäß dem Auftrage ‚ne quidquam novaret in textu Benedictinorum, nisi vel vitium tollendum esset apertum vel gravium testimoniorum consensus integer et nulli dubitationi obnoxius aliquid expelleret, adderet iuberetve mutari'. Einen größeren Fortschritt bedeutet die Ausgabe von B. Dombart (Leipzig[2] 1877,

Teubner), welcher den Text von vielen Interpolationen säuberte und unter anderem durch geschickte Ausnützung des Veronensis verbesserte. Indes auch Dombart gegenüber nimmt die neue, durch H. besorgte Textesrecension eine bevorzugte Stellung ein, da sie eine weiter eingehende und mehr umfassende Kenntnis der Handschriften zur Grundlage hat.

2. Vol. XXXXI enthält neben einigen dogmatischen Schriften des hl. Augustinus mehr oder weniger umfangreiche Abhandlungen des Heiligen über Gegenstände der christlichen Moral und Ascese. Gerade letztere Schriften eröffnen dem Leser einen tiefen Einblick in das große Herz des Kirchenlehrers und eignen sich besonders für den praktischen Seelsorger.

Der Zweck, den die Wiener Sammlung der lat. Kirchenväter verfolgt, besteht in der Herstellung einer kritisch zuverlässigen Textesrecension; wenn eine solche für den Dogmatiker zunächst unbedingt nothwendig ist, so erscheint sie nicht minder wichtig für den, welcher die moralisch-ascetische Seite der Kirchenväter sich zum Studium auswählt. Den genannten Zweck hat Z. mit der Ausgabe des vol. XXXXI, soweit das vorhandene Material es zugelassen, sicher erreicht. Übrigens ist der Textkritiker bezüglich der vorliegenden opuscula in keiner besonders ungünstigen Lage; die bedeutendsten Zweifel an der Zuverlässigkeit des Textes erheben sich beim liber de mendacio, wie Z. p. XXXIII zugesteht. Daran schließt sich der liber de continentia (vgl. p XXII). Die praefatio des Herausgebers stellt uns den ganzen Apparat der codices, der für die 14 opuscula des vol. XXXXI inbetracht kommt, vor Augen. Hiebei ist die schöne Übersicht, mit welcher dies geschieht, zu loben. Die einzelnen Manuscripte werden besprochen, ihr Ursprung und ihre Familienangehörigkeit untersucht, Wert bezw. Unwert charakterisiert und durch ausgewählte Beispiele erläutert. Eine interessante Probe gibt Z. p. XX; aus dem codex Dauensis n. 275 s. X, welcher für sich allein dasteht, wird das erste Capitel des lib. de agone christiano vorgeführt; ein Vergleich mit dem von Z. p. 101 u. 102 aufgenommenen Text und kritischen Noten zeigt, mit welcher Willkür der Schreiber des genannten Codex zu Werke gegangen.

Was das Verhältnis der neuen Wiener Textesrecension zur Benedictiner-Ausgabe (Paris 1679—1700 tom. VI) anlangt, so weiß Z. die Arbeit der Mönche e congregatione S. Mauri ge-

bürend zu schätzen; standen diesen ja doch die ältesten und wertvollsten codices zur Verfügung (p. XXXXV). Niemand aber wird leugnen können, dass der Text des hl. Augustinus durch den Fleiß Z.s viel gewonnen und den entsprechenden Partien der Mauriner nicht nur ebenbürtig zur Seite steht, sondern auch vorgezogen werden muss.

Am Ende eines jeden Bandes steht gemäß dem Programm der Wiener Sammlung ein dreifacher Index: der erste enthält die Citate aus der hl. Schrift; im zweiten werden Stellen oder verwandte Gedanken aus verschiedenen Autoren verzeichnet; der dritte bringt parallele Stellen oder Citate aus den Werken des hl. Augustinus selbst.

Zum Schlusse möge es dem Referenten gestattet sein, einen Wunsch auszusprechen, der besonders den dogmatischen Theil der Wiener und Berliner Sammlung der Kirchenväter betrifft. Manche Klippe würde überwunden und manche glückliche Textesconjectur oder Verbesserung erzielt werden, wofern sich Philologe und Theologe gegenseitig ins Einvernehmen setzen und unterstützen möchten. Es gilt hier das Wort des römischen Dichters: alterius sic altera poscit opem res et coniurat amice.

Kalksburg b. Wien. Karl Höller S. J.

Analekten.

Albert der Große als Mystiker. Besitzt in David von Augsburg der Franciscanerorden in Deutschland während des dreizehnten Jahrhunderts einen vortrefflichen Lehrer der Mystik, so wurde dieselbe in dem Orden des heiligen Dominicus nicht minder würdig vertreten durch den universalsten Scholastiker des Mittelalters, durch Albert den Großen[1]).

Albert der Große war eine tief innerliche Natur. Wegen seiner überlegenen Geistesgaben ist er mit Geschäften und Ämtern betraut worden, die an sich geeignet waren, ihn ganz und gar in Anspruch zu nehmen. Doch weder die wissenschaftliche und literarische Thätigkeit, noch die oftmalige Verwendung für die Bedürfnisse des praktischen Lebens sind imstande gewesen, seinen Geist zu zerstreuen, sein Leben aus dem Glauben zu stören. In den Zufälligkeiten der äußeren Erscheinungen richtete er den Blick unverwandt auf den Mittelpunkt alles Seins und alles Wahren; sein Herz gehörte dem, der allein die Liebe ist. Kein Wunder, dass diese Gemüthsstimmung in seinen Werken, auch bei Behandlung naturwissenschaftlicher und philosophischer Fragen, ungezwungen zum Ausdruck kommt. Einige seiner Schriften sind im besondern der Mystik gewidmet, so der große Commentar zu Pseudo-Dionysius Areopagita und manche kleinere. Das herrlichste Zeugnis für die Mystik Alberts ist das goldene Büchlein, welches er im An-

---

[1]) Vgl. über ihn die beiden Artikel im 1. und 2. Heft dieses Jahrgangs vorliegender Zeitschrift.

schluſs an das Pſalmenwort: ‚Es iſt gut für mich, Gott anzuhangen'[1]) gegen Ende ſeines Lebens verfaſst hat.

In dieſem ſeinen Schwanengeſang predigt Albert mit eindringlicher, erſchütternder Überzeugung: ‚Nur eins iſt nothwendig — liebe Gott aus deinem ganzen Herzen'. Es iſt die Grundidee aller Myſtiker. Während indes David von Augsburg davon ausgeht, daſs der Menſch, um zu dieſem Ziele zu gelangen, einen Zuſtand anſtreben ſoll, der ihn der urſprünglichen Gerechtigkeit und Unſchuld möglichſt nahe bringt, lenkt Albert, der damals bereits an der Schwelle der Ewigkeit ſtand, ſein Augenmerk ſofort auf die letzte Vollendung des Menſchen durch die himmliſche Glorie. Dort wird einſtens die Seele auf das engſte mit Gott verbunden, wird e i n Geiſt mit ihm ſein. Der vollkommenſte auf Erden iſt jener, der das Leben der ſeligen Geiſter möglichſt treu in ſich widerſpiegelt. Ernſte Selbſtbeherrſchung iſt natürlich auch hier die Hauptbedingung. Die Phantaſie muſs gezügelt werden; alle verwirrenden Bilder ſind nach Kräften fern zu halten. Wer ſich ihnen gedankenlos hingibt, wird ſelbſt geſpalten. Der Geiſt muſs von der Betrachtung der äußeren Welt ſtets in ſich ſelbſt zurückkehren, ſich faſſen in ſich ſelbſt. Dann ſteigt Gott in die Seele hernieder und erfüllt ſie mit ſeiner Liebe. Je innerlicher der Menſch, deſto höher ſteht er im geiſtlichen Leben[2]). Gott der Herr läſst es an ſeiner Gnade nicht fehlen: iſt es ja ſeine ‚Wonne, mit den Menſchenkindern zu ſein'[3]). Der Zweck des Philoſophen iſt die Erkenntnis. Die chriſtliche Contemplation iſt mit der Erkenntnis nicht zufrieden; ſie will fortſchreiten zur Liebe. Das erhabenſte Ideal und zugleich der würdigſte Gegenſtand der Liebe iſt Jeſus Chriſtus, der ſich für uns verwunden ließ. Der betrachtende Geiſt ſoll durch die Wunden der heiligſten Menſchheit Chriſti vordringen zu dem Licht der dreieinigen Gottheit. Iſt einmal die Seele ſo aufgegangen in Gott, daſs kein Schmerz, keine Miſsachtung ihr Gleichgewicht aufheben, dann iſt das ganze Leben ein Gebet.

Man ſorge ſich nicht um fühlbare Tröſtungen, um Thränen und dergleichen, ſondern trachte mit ehrlichem Willen in Freud und Leid nur Gott zu ſuchen. So wird es geſchehen, daſs man einen, wenn auch

---

[1]) Ps. 72, 28. Der Titel des Werkchens heißt: De adhaerendo Deo; opera ed. Borgnet 37, 523—542 und als Sonderabdruck, Regensburg 1880.

[2]) In spiritualibus illa sunt superiora, quae intimiora quoad experientias spirituales. De adhaerendo Deo cap. 7; opp. 37, 530. Vgl. Alberts Schrift Paradisus animae cap. 1 und 33 l. c. 449. 496.

[3]) Prov. 8, 31.

nur schwachen Vorgeschmack jener ewigen Wonnen verkostet, welche die opferfreudige, liebende Seele im Jenseits erwarten. Die Liebe trägt den Liebenden gleichsam aus sich heraus, versetzt ihn in den Geliebten und macht, dass er diesem im Innersten verbunden ist. In höherem Grade ist die Seele dort, wo sie liebt, als wo sie belebt. In dem Geliebten ist sie mit ihren eigensten Kräften, mit Verstand und mit Willen. Dort, wo sie belebt, ist sie nur als Form des Seins, was auch bei den unvernünftigen Lebewesen zutrifft. Die Liebe macht dem Geliebten ähnlich. Also macht die Gottesliebe die Seele gottähnlich. Die Seele wird durch die Gnade, was Gott von Natur ist. Der vom Leib getrennte Geist achtet nicht auf das, was mit dem Leib, der auf der Erde zurückgeblieben ist, geschieht, mag man ihn verbrennen, aufhängen oder schmähen. Alle Unbilden, die ihm angethan werden, vermögen den Geist nicht zu betrüben. Er bleibt trotz alledem versenkt in das Jetzt der Ewigkeit und denkt nur an das Eine, was Christus im Evangelium das einzig Nothwendige genannt hat. Ähnlich, sagt Albert, halte du es mit deinem Körper. Denke beständig an die Ewigkeit deiner Seele in Gott und an das Wort des Herrn: ‚Nur eins ist nothwendig'. Alles, was dein Herz nicht in sich und in Gott festigt, alles, was dich nicht demüthiger macht, ist verdächtig. Unglücklich jeder, der alles weiß und alles hat, nur den nicht kennt und den nicht hat, welcher das wahre Glück ist.

Das sind in kurzem Abriss die Gedanken, welche Albert der Große nach einem Leben rastlosen Ringens und Forschens als Abschiedsgruß der Welt hinterlassen hat, welche dem himmelwärts gerichteten Blick des hochbetagten Greises mehr und mehr entschwand. Albert spricht aus der Fülle seines reichen, ganz Gott geweihten Herzens. Was er sagt, ist die edelste Mystik.

Bei dem Ansehen, welches Albert der Große genoss, musste seine Mystik von nachhaltiger Wirkung nicht bloß auf die Zeitgenossen, sondern auch auf die Nachwelt sein. In dem gleichen Sinne wirkte der ganze Orden, dem er angehörte. Nicht als ob dem Institut des heiligen Dominicus ursprünglich die Richtung auf die Mystik eigenthümlich gewesen wäre; sein Beruf war ja die Verkündigung des Wortes Gottes in den weitesten Kreisen. Doch unter dem Druck der Verhältnisse wurden die Dominicaner durch päpstlichen Befehl veranlasst, die Seelsorge ihrer namentlich in Deutschland sehr zahlreichen und stark besetzten Frauenklöster zu übernehmen. Der Orden hat sich wiederholt nach Kräften gegen die Übernahme dieser drückenden Last gewehrt; doch umsonst. Er musste sich, wenn gleich widerwillig, darein finden. Als Beichtväter

und Prediger der zum Theil hochgebildeten und sehr eifrigen Nonnen des heiligen Dominicus sind die Dominicaner selbst Mystiker geworden. So erklärt es sich, dass die deutsche Mystik des dreizehnten Jahrhunderts und später gerade in den Frauenconventen des eigenen Ordens und in solchen Klöstern ihre Hauptvertreter hatte, welche unter der geistlichen Leitung der Predigerbrüder standen, deren mystische Ansprachen für die ‚Bräute Christi' begreiflicher Weise ein wahres Labsal gewesen sind. Die Dominicaner des dreizehnten Jahrhunderts, welche sich der mystischen Predigtweise bedienten, waren indes sämmtlich noch vorherrschend Scholastiker, selbst Dietrich von Freiburg nicht ausgenommen, der mit Unrecht als eigentlicher Mystiker bezeichnet worden ist. In den Vordergrund trat die Mystik bei den Theologen des Dominicanerordens erst während des vierzehnten Jahrhunderts[1]).

Emil Michael S. J.

Eine unechte Ablassschrift des Duns Scotus. In der neuen Gesammtausgabe der Werke des Duns Scotus (26 Bände. 4°, Paris 1891—1895), die, abgesehen von dem letzten Bande, bloß ein Abdruck der von Wadding im Jahre 1639 veranstalteten Ausgabe ist, befindet sich im fünften Bande (S. 370—381), unter den Quaestiones miscellaneae, eine lange Abhandlung über den Ablass. Da Scotus in seinem Sentenzencommentar die Ablassfrage, hierin dem Lombarden folgend, ganz mit Stillschweigen übergeht, so würde jene Abhandlung, wenn sie wirklich Scotus zum Verfasser hätte, mit Recht unsere volle Aufmerksamkeit verdienen. Dass sie aber nicht von Scotus herrührt, darf als sicher gelten, wenngleich der Berliner Universitätsprofessor Reinhold Seeberg (die Theologie des Johannes Duns Scotus. Berlin 1900. S. 427—432), der die betreffende Ablassschrift ausführlich bespricht, an deren Echtheit nicht den geringsten Zweifel hegt.

Vor allem fehlt jede äußere Beglaubigung. Wadding fand die Abhandlung in einer Handschrift der Vaticanischen Bibliothek. In dieser Handschrift wird aber keineswegs gesagt, dass die Abhandlung von Scotus sei. Der Codex beginnt mit einem Commentar des Scotus

[1]) Denifle, Über die Anfänge der Predigtweise der deutschen Mystiker, im Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters 2 (1886) 641—652. Über Dietrich von Freiburg Derselbe aaO. 421[1].528. Denifles Berichtungen zu Preger, Geschichte der deutschen Mystik, 1, 297—305, in den Historisch-politischen Blättern 75 (1875 I) 789—790.

in libros de Anima; dann folgen in buntem durcheinander Tractate von Albert dem Großen, Richard von Middleton und Nicolaus von Lyra, nebst einigen anonymen Abhandlungen. Letztere glaubte Wadding dem Scotus zuschreiben zu sollen, da stylus, methodus, doctrina Scotum redolent. Merkwürdig ist dabei nur, dass in der mittelalterlichen Ablassliteratur Scotus niemals erwähnt wird. Hätte der berühmte Theologe eine eigene Abhandlung über den Ablass hinterlassen, so hätten wohl seine Schüler und Ordensgenossen bei Besprechung der Ablassfrage sich auf ihren Meister berufen. Der Umstand, dass bis 1639 kein einziger Autor von einer Ablassschrift des Scotus etwas zu berichten weiß, ist sicher sehr geeignet, uns einiges Mistrauen einzuflößen.

Dazu kommen dann noch verschiedene innere Gründe. Scotus lehrt in seinen Sentenzencommentar (In IV. dist. XV. q. 1. Pariser Ausgabe XVIII, 227), dass die vom Beichtvater auferlegten Bußwerke, auch wenn sie im Stande der Todsünde verrichtet werden, einen satisfactorischen Wert haben. Das Gegentheil lehrt aber der Verfasser der in Frage stehenden Ablassschrift. Mit Thomas von Aquin und andern behauptet er, dass man durch die im Stande der Todsünde vollbrachten Bußwerke für die zeitlichen Sündenstrafen nicht genugthun könne: Nullus potest Deo per opera sua satisfacere nisi illa placeant Deo, cui non placent, nec digna sunt acceptatione, nisi homo sit Deo gratus, quod non potest sine gratia. Ideo non potest quis satisfacere, dum est in mortali peccato. Quare non est securum confitentibus poenitentias multum longas imponere, ne forte priusquam impleantur, reincidant in peccatum, et per consequens non satisfaciant per huiusmodi poenitentias. (S. 380) Um die Schwierigkeit, die in diesem Gegensatz liegt, zu lösen, bemerkt Wadding, dem Seeberg (S. 431) hierin folgt, Scotus habe vielleicht die Abhandlung über den Ablass vor dem Sentenzencommentar (zwischen 1301—1304 verfasst) geschrieben. Es liegt aber doch viel näher, aus dem schroffen Gegensatz zu schließen, dass die Ablassschrift nicht von Scotus herrührt.

Letzteres ergibt sich mit voller Sicherheit aus dem, was der anonyme Verfasser über die zu seiner Zeit übliche Bewilligung von vollkommenen Ablässen berichtet. Er schreibt nämlich (S. 374): Dubitaret aliquis, in quibus casibus dare solet Papa plenarias indulgentias, scilicet ut remittat totam poenam peccatis debitam. Dicendum quod in quinque casibus: primo, quando instituit aliquem inquisitorem haereticae pravitatis, quia talis durum officium sibi

assumit et morti se exponit propter fidem. Secundo, quando est transitus generalis contra infideles et tyrannos ad oppugnandum eos, quia adversantur fidei et terram sanctam occupant, quae debet esse fidelium. Tertio, eis qui tempore pacis visitant terram sanctam ob Dei reverentiam et honorem, et alia loca sancta, ut Apostolorum limina. Quarto, quando aliqui ex devotione et fervore charitatis hoc instanter petunt, praesertim ii qui in subsidium Ecclesiae propria bona consueverunt concedere, ut per hoc magis animati et ad bonum provocati, magis proficiant. Quinto, quando confidenter probatur de aliquibus, quod eorum merita in thesaurum Ecclesiae redundabunt propter eorum sanctitatem.

Hier ist von einer Bewilligung vollkommener Ablässe die Rede, wie sie zur Zeit des Scotus noch nicht üblich war. Wohl wurden den Inquisitoren schon um die Mitte des 13. Jahrhunderts vollkommene Ablässe ertheilt (vgl. Ripoll, Bullarium ordinis Praedicatorum I, 356. 395); den Kreuzfahrern war bekanntlich schon gegen Ende des 12. Jahrhunderts ein vollkommener Ablass bewilligt worden. Dagegen war es um 1300 noch nicht Sitte (solet), für den Besuch heiliger Stätten vollkommene Ablässe zu gewähren; deshalb war auch das Jubiläum vom Jahre 1300 etwas Neues und Außerordentliches. Ebensowenig war es zur Zeit des Scotus Sitte, einzelnen verdienstvollen Personen vollkommene Ablässe zu verleihen[1]). Demnach kann die betreffende Ablassschrift nicht von Scotus herrühren, da sie Gebräuche erwähnt, die erst nach Scotus aufkamen.

Hiermit wird den Ausführungen Seebergs über die Stellung des Scotus zum Ablass der Boden entzogen. Diese Ausführungen würden

[1]) Von Johann XXII. (1316—1334), der bekanntlich die Kanzleiregeln und die Kanzleitaxen neu geordnet hat, haben sich zahlreiche Schreiben erhalten, in denen er einzelnen Personen den vollkommenen Ablass in articulo mortis gewährt; dagegen findet sich in dem umfangreichen Register Clemens V. (1305—1314): Regestum Clementis Papae V ex vaticanis archetypis Leonis XIII P. M. iussu et munificentia editum. 9 Bände. Rom 1885—1888, obschon hier zahllose Ablassbewilligungen verzeichnet sind, niemals ein Sterbeablass erwähnt. In der ganzen Sammlung wird überhaupt, abgesehen von den Kreuzzugsablässen, nur einmal ein vollkommener Ablass bewilligt. Auf Ansuchen des Königs Philipp des Schönen bevollmächtigte Clemens V. am 9. April 1312 den Dominicanerprior von Poissy, den dortigen Dominicanerinnen einen vollkommenen Ablass zu ertheilen (Regestum, Nr. 7837). Das Kloster der Dominicanerinnen in Poissy war

übrigens auch dann unzutreffend sein, wenn Scotus jene Schrift wirklich verfaſst hätte. Seeberg schreibt nämlich (S. 429): ‚Die Ansicht des Duns wird aus diesen Erwägungen klar: der Ablaſs ist kirchliche Ordnung und als solche anzuerkennen, aber es ist besser, sich auf ihn nicht zu verlassen, denn weder bringt er den positiven Nutzen der Pönitenzwerke, noch kann man seines Erfolges sicher sein. Darnach ist es ziemlich einleuchtend, daſs Duns selbst an dem Ablaſs kein Interesse gehabt hat, er hat ihn nur vom Standort seines kirchlichen Positivismus her aufrecht erhalten. Er hat auch hier der Auflösung des Bußsacramentes im späteren Mittelalter vorgearbeitet.‘ Demgegenüber wird es genügen, einige Erwägungen des angeblichen Scotus wörtlich mitzutheilen.

Der anonyme Verfasser lehrt zunächst, daſs ein vierzigtägiges Fasten einem Ablaſs von 40 Tagen vorzuziehen sei: Cuius ratio est, quia indulgentiae tantum valent ad remissionem poenae temporalis, sed opera poenalia et bona, quae quis facit, valent ei non solum ad hoc, sed ad multa alia, ad refraenandam carnis concupiscentiam, ad domandum corpus, ad merendum praemium aeternum, ad gratiae augmentum, et sunt cautela contra peccata futura. (S. 374) Er lehrt dann auch, daſs man wegen des Ablasses die auferlegten Bußwerke nicht unterlassen solle, da man ja nicht mit Sicherheit wisse, ob man den Ablaſs gewonnen habe: Dicendum quod non est consulendum alicui quod dimittat facere poenitentiam, quia non est certus an sit in charitate, et per consequens, si non sit in charitate, indulgentiae nihil valent sibi;

---

eine Stiftung Philipps und wurde daher sowohl vom König als vom Papste ganz besonders bevorzugt. Vgl. zB. Nr. 9299. Man beachte dann auch, in welcher Form der vollkommene Ablaſs diesen Nonnen ertheilt wurde. Der Prior wird bevollmächtigt, dieselben vere poenitentes et confessas hac vice apostolica auctoritate *a poena et culpa* quam pro suis merentur commissis omnibus et delictis absolvere. Es ist dies eines der höchst seltenen päpstlichen Schreiben, in denen die Formel a poena et culpa, vorkommt. Es heißt: a poena et a culpa nicht a culpa et poena; und unmittelbar auf culpa folgt: quam pro suis merentur etc. Schon diese Wortstellung zeigt deutlich genug, daſs hier die Formel a poena et culpa nichts anderes bedeutet als a poena pro culpa debita. So ist die Formel schon von einigen mittelalterlichen Theologen erklärt worden. Vgl. Zeitsch. f. kathol. Theologie XXIII, 753. Dies wird übrigens auch in dem päpstlichen Schreiben ausdrücklich angedeutet: a poena et culpa quam pro suis merentur commissis.

unde bonum et securum est, quod homines faciant poenitentias sibi iniunctas, quia in eis plus merentur, ut dictum est, *et dent etiam, et faciant cum hoc opus indulgentiale, ut per haec poena quae eis non imponitur hic, quam deberent sustinere in purgatorio, minuatur.* Si tamen aliquis attendens probabiliter se esse in charitate, sic faciens opus indulgentiae dimittat sibi iniunctam poenitentiam, non est transgressor; quia superior potest a tali absolvere, . . . tamen, ut dictum est, malum est dimittere poenitentiam facere propter huiusmodi indulgentias, licet bonum sit facere hoc opus indulgentiae. (S. 375).

Diese durchaus richtigen Grundsätze, die sich übrigens bei vielen mittelalterlichen Theologen vorfinden[1]), werden auch heute noch von den katholischen Theologen vertreten. Wer wird aber wohl behaupten wollen, dass deshalb diese Theologen an dem Ablass kein Interesse haben und dass sie mit solchen Grundsätzen der Auflösung des Bußsacramentes vorarbeiten?

Noch sei bemerkt, dass Seeberg (S. 623) bezüglich der Ablasslehre einen gewissen Gegensatz finden will zwischen dem angeblichen Scotus und Heinrich von Gent. In diesem Punkte soll die Stellung des letzteren zu den kirchlichen Institutionen innerlich viel positiver sein, als diejenige des Scotus. Seeberg scheint indessen über-

---

[1]) Vgl. z. B. Thomas von Aquin, Supplementum, q. 25, a. 1, ad 4um: Consulendum est eis qui indulgentias consequuntur, ne propter hoc ab operibus poenitentiae iniunctis abstineant, ut etiam ex his remedium consequantur, quamvis a debito poenae essent immunes. Ibid. a. 2, ad 2um: Quamvis indulgentiae multum valeant ad remissionem poenae, tamen alia opera satisfactionis sunt magis meritoria respectu praemii essentialis, quod in infinitum melius est, quam dimissio poenae temporalis. Ganz derselben Ansicht ist der oft genannte Ablassprediger Johann von Paltz. In seinem Supplementum celifodine (Erfurt 1504 Bl. E 6 b) wirft er die Frage auf: An melius sit per se satisfacere pro peccatis suis quam via indulgentiarum poenas debitas redimere? Darauf antwortet er: Distinguendum an velis intelligere *melius*, id est *meritorius*, tunc melius est per se satisfacere, quia pro quolibet opere satisfactorio non solum meretur quis remissionem alicuius poenae, sed etiam aliquem gradum gloriae . . Si autem vis intelligere *melius*, id est *facilius*, tunc dico: facilius est satisfacere per indulgentias quam per propria opera. Der Ablassprediger fügt dann noch bei, man solle beides thun: Ablässe zu gewinnen suchen und zugleich nach Möglichkeit Bußwerke verrichten.

ſehen zu haben, daſs der angebliche Scotus in ſeinen Erörterungen über den Ablaſs ſich aufs engſte an Heinrich von Gent anſchließt. Schon die Definition des Ablaſſes hat er faſt wörtlich aus Heinrich von Gent abgeſchrieben. Dieſer definiert den Ablaſs folgendermaßen: Est indulgentia remissio poenae temporalis debitae peccatis actualibus poenitentium; temporalis dico, non remissae in absolutione sacramentali, facta a praelato Ecclesiae rationabiliter et ex causa rationabili, per recompensationem de poena indebita iustorum. (Quodlibeta Magistri Henrici Goerthals a Gandavo doctoris Solemnis. Parisiis 1518. Quodl. XV. q. 14. fol. 589a). In Übereinſtimmung hiermit heißt es bei dem angeblichen Scotus (S. 372): Indulgentia est remissio poenae temporalis debitae pro peccatis actualibus poenitentium, non remissae per absolutionem sacramentalem, facta per praelatos Ecclesiae, de thesauro Ecclesiae, id est, meritis Christi et Sanctorum, ex causa rationabili. Auch in der Erklärung der einzelnen Ausdrücke der Definition hat der vermeintliche Scotus zum Theil Heinrich von Gent abgeſchrieben. Bemerkenswert iſt auch die Art und Weiſe, wie beide das Weſen der Ablaſsbewilligung zu erklären ſuchen. Nach Heinrich von Gent wird der Ablaſs ertheilt nec *donatione*, nec *redditione*, sed dispensatione quae mediam viam tenet. Ganz ähnlich heißt es in der anonymen Ablaſsſchrift (S. 373): Patet igitur, quod huiusmodi collatio indulgentiarum, cum nec sit *datio*, nec *redditio*, debet appellari *dispensatio*, quae tenet medium inter duo dicta.

Wenn man nun erwägt, daſs Heinrich von Gent ‚ein Theologe iſt, mit dem ſich Duns beſtändig auseinanderſetzt‘, den er ‚in unzähligen Fällen bekämpft‘ (Seeberg 624. 625), ſo wird man in der angeführten wörtlichen Übereinſtimmung einen neuen Beweis dafür finden, daſs die in Frage ſtehende Ablaſsſchrift nicht von Scotus herrühre. Der Doctor subtilis hätte kaum Heinrich von Gent wörtlich abgeſchrieben.

Wie kommt aber Seeberg dazu, zwiſchen Heinrich von Gent und dem angeblichen Scotus einen gewiſſen Gegenſatz zu finden? Der erſtere ſoll lehren, daſs ‚der Sünder nur durch den Ablaſs zur völligen Freiheit von der Sündenſtrafe kommen kann‘. Dies wäre allerdings eine Lehre, die weder der angebliche Scotus noch Scotus ſelber angenommen hätte. Wer aber die mittelalterlichen Scholaſtiker etwas näher kennt, wer weiß, wie die alten Theologen einſtimmig lehren, die Reue könne hier und da ſo groß ſein, daſs durch ſie allein, ohne äußere Bußwerke, alle Sündenſtrafen nachgelaſſen werden, wer dieſe allgemeine

Lehre der mittelalterlichen Scholastiker kennt, wird von vorneherein sich sagen, der Doctor solemnis könne unmöglich gelehrt haben, dass ein vollkommener Straferlass nur durch den Ablass zu erlangen sei. Thatsächlich hat auch Heinrich von Gent dies nicht gelehrt; vielmehr hat er an den von Seeberg angeführten Stellen gerade das Gegentheil gelehrt.

Zunächst lehrt er in dem Quodlibetum XIV., welches ausführlich vom Ablass handelt, dass durch die priesterliche Absolution und die Reue alle Sündenstrafen nachgelassen werden, wenn die Reue recht groß ist: Temporalis poenae pars per absolutionem sacramentalem factam a sacerdote remittitur, et hoc virtute clavium sacramentalis potestatis; cuius etiam poenae temporalis pars remittitur per meritum contritionis ipsius poenitentis, et *forte tota, tanta posset esse contritio.* Quod si non tota per sacramentalem absolutionem et per sacramentalem contritionem remittatur, ipse absolutus, deleta macula culpae, debitor manet poenae residuae solvendae . . . et Deo eam solvere tenetur poenitens *uno trium modorum,* scilicet *redemptione* (durch Almosen), *luitione* (durch Bußwerke oder durch die Fegfeuerstrafe) aut *indulgentiae remissione* (589b). Hier wird also ausdrücklich gelehrt, dass man nicht bloß durch den Ablass, sondern auch durch große Reue, durch Almosen oder durch Bußwerke vollkommene Nachlassung der Sündenstrafen erlangen könne.

Ganz dasselbe lehrt Heinrich von Gent in Quodlib. VIII, q. 91 (fol. 330). Hier wird die Frage erörtert, ob durch die vom Beichtvater auferlegte Buße die ganze Sündenstrafe abgetragen werde: Quaestio istá quaerit de efficacia operis poenalis poenitentialiter iniuncti, quae innititur virtuti clavium, utrum tanta sit quod iniunctum virtute clavium sufficit pro tota poena debita. Heinrich von Gent bemerkt zunächst: Illa satisfactio aut iniungitur sacramentaliter tantum, aut simul et sacramentaliter et indulgentialiter ab eo qui potest conferre indulgentias. In ersterem Falle richtet sich der Straferlass nach der Größe des vollbrachten Bußwerkes. Im zweiten Falle, wenn mit dem auferlegten Bußwerke von competenter Seite ein vollkommener Ablass verknüpft wird, so wird die ganze Strafe nachgelassen; aber in diesem Falle erfolgt der vollkommene Straferlass nicht auf Grund der sacramentalen Buße, sondern nur auf Grund des Ablasses: non ex hoc quod opus huiusmodi sacramentale est, sed solum ex hoc quod est indulgentiale.

Was hier von einem besondern Falle gesagt wird, dies hat Seeberg als allgemeine Regel aufgefasst, als ob Heinrich von Gent gelehrt hätte, eine völlige Nachlassung der Sündenstrafen könne nur

durch den Ablass erlangt werden. Dass aber der Doctor solemnis so etwas nicht sagen wollte, ergibt sich mit Evidenz aus seinen weiteren Ausführungen. In der Beantwortung eines aus dem Decret entnommenen Einwandes, dass nämlich die Verrichtung der auferlegten Buße vom Fegfeuer befreie, bemerkt er: Dicendum quod verum est, si indulgentialiter pro omni poena debita ab eo qui potest, fuerit iniunctum: sin autem sacramentaliter solum, distinguendum: Aut enim *sufficienter* est iniunctum, ut pro conditione fori Ecclesiae militantis in vita ista respondeat poenae debitae pro foro Ecclesiae militantis in purgatorio, aut non. Si sic, *omnino liberat;* si non: aut dolor et contritio et poena devotionis interioris cum poena sufficiunt secundum iam dictum modum, aut non. Si sic, *omnino liberat;* si non, nequaquam, sed solum pro tanto, et oportet residuum solvere in purgatorio. Demnach wird auch hier ausdrücklich gelehrt, dass der Sünder nicht bloß durch den Ablass, sondern auch durch genügende äußere Buße oder durch große innere Reue zur völligen Freiheit von der Sündenstrafe kommen kann.

Hiermit vergleiche man nun, was Seeberg (S. 622 f.) schreibt: ‚Zu dieser völligen Freiheit von der Sündenstrafe, die mit Sicherheit auch auf das Purgatorium erstreckt werden darf, kann der Sünder eben nur durch den Ablass kommen: non ex hoc wird er frei, quod opus huiusmodi sacramentale est, sed solum ex hoc, quod est indulgentiale. Die Frage, von der die ganze Erörterung ausgieng, war die, ob jemand durch die Satisfaction sich als vom Purgatorium befreit ansehen darf. Diese Frage wird nun bloß für den Fall bejaht, dass der Betreffende zugleich mit der Auferlegung der satisfactorischen Strafen Ablass empfieng. Diese ganze Auffassung ist deshalb so interessant, weil sie zeigt, wie die ganze Satisfaction in Heinrichs Zeit schon durch den Ablass abgelöst wird. Den eigentlichen Zweck, den jemand bei Übernahme satisfactorischer Werke intendiert, den erreicht er nur vermöge des Ablasses‘. Man muss wirklich staunen, dass ein gelehrter Forscher die Ausführungen des Doctor solemnis so gründlich missverstehen konnte. Seebergs Monographie über die Theologie des Duns Scotus hat aufs Neue bewiesen, wie schwierig es für protestantische Theologen ist, die Ansichten der mittelalterlichen Scholastiker über Reue[1]) und Ablass richtig aufzufassen und zutreffend darzustellen.

München. N. Paulus.

---

[1]) Vgl. den Artikel im 2. Heft ds. Jahrg. vorlieg. Zeitschr. S. 231 ff.

Gregor VII., „der Vater des Bibelverbots"? Ein Stein des Anstoßes ist für viele Geschichtsschreiber bis zur Stunde die Stellung, welche die Kirche eingenommen hat und noch einnimt betreffs des Bibellesens in der Landessprache. Dass die Kirche für die Heilige Schrift die größte Hochachtung hegt, unterliegt keinem Zweifel. Die Bücher, welche ihrem Gottesdienst dienen, auch das Missale, dessen Lesestücke das heilige Opfer begleiten, setzen sich fast durchwegs aus Theilen der Bibel zusammen, und zwar sind darin sämmtliche Autoren derselben vertreten. Für die Werthschätzung der Bibel seitens der Kirche ist ein stärkeres Zeugnis überhaupt gar nicht denkbar, als die so ausgiebige und liebevolle Berücksichtigung derselben in jenen Büchern, aus denen sich die Andacht des ganzen Clerus Tag und Nacht auf dem weiten Erdenrund speist. Die Kirchenväter und spätere Schriftsteller sind unermüdlich in der Empfehlung der Heiligen Schrift und ihres Studiums. Papst Innocenz III. lobt das Bestreben, in den Sinn der Heiligen Schrift immer tiefer einzudringen, und den Eifer, aus der Heiligen Schrift anderen Ermahnungen zu ertheilen[1]). Gregor IX. hat den Professoren der Pariser Hochschule dringend ans Herz gelegt, die Bibel allen anderen Schriftstellern vorzuziehen, sie gründlich zu studieren und zu erklären[2]). Angesichts der unleugbaren Thatsache, dass die Kirche allezeit von der gleichen Verehrung der heiligen Bücher beseelt war, erscheint es überflüssig, die Zeugnisse hierfür zu häufen.

Freilich ein allgemein verpflichtendes Gebot, die Bibel zu lesen, hat die Kirche nie erlassen. Sie wäre mit einer derartigen Maßregel in Widerspruch getreten zur Auffassung der ersten christlichen Jahrhunderte[3]) und hätte selbst die Veranlassung geboten zu den bedauerlichsten Verirrungen im christlichen Volk. Denn es ist Thatsache, dass man losgelöst von dem Lehramt der Kirche, welche die Säule und Grundfeste der Wahrheit ist, das geschriebene Wort Gottes zum Deckmantel für die schwersten und verhängnisvollsten Irrthümer gebraucht hat. Auf die Heilige Schrift haben sich noch Häretiker berufen, obwohl sie nicht bloß mit der Kirche, sondern auch unter einander im Widerspruch stehen. Daher die bekannten Verse eines reformierten Theologen:

Hic liber est, in quo quaerit sua dogmata quisque,
Invenit et pariter dogmata quisque sua.

---

[1]) Regest. lib. 2, 141; bei Migne, Patrol. Lat. 214, 695—698.
[2]) Chartularium Universitatis Parisiensis 1, 114 n. 59.
[3]) Vgl. s. Augustinus, De doctrina christiana 1, 39.

Nicht darauf kommt es an, dass die Heilige Schrift gelesen wird, sondern dass sie mit Frucht gelesen wird, vor allem, dass ihre Lesung keinen Schaden anrichtet. Diese Erwägung war es, welche den geistlichen Behörden eine kluge Vorsicht dort empfahl, wo ein Missbrauch der Heiligen Schrift zu befürchten stand.

In diesem Zusammenhang wird regelmäßig von katholischen wie von protestantischen Autoren eines Schreibens gedacht, welches Gregor VII. im Jahre 1080 an den böhmischen Herzog Wratislaw gerichtet hat. Der Papst wies darin das Gesuch des Fürsten um Abhaltung des Gottesdienstes in slavischer Sprache mit Entschiedenheit zurück. Gregor nennt die Bitte thöricht. Die ständige Feier liturgischer Handlungen in der Landessprache setze den heiligen Text der Missachtung und dem Missverständnis der Menge aus. Es sei zwar richtig, dass in den ersten Zeiten der Kirche manchmal heilige Männer den Forderungen des Volkes nachgegeben hätten. Später indes habe man nach reiflicher Überlegung den Fehler wieder gut gemacht[1]).

So der Papst. Es liegt auf der Hand, dass es sich hier lediglich um die kirchliche Liturgie handelt. Johann VIII. hatte im Jahre 880 die slavische Sprache selbst für die heilige Messe gestattet, nur das Evangelium sollte zuerst in der Kirchensprache gelesen werden[2]). Gregor VII. dagegen verlangte die Beibehaltung des Latein. Von der Übersetzung der Heiligen Schrift in die Landessprache zum Privatgebrauch ist in dem Schreiben Gregors gar keine Rede. Den Ausdruck sacra scriptura

---

[1]) Quia vero nobilitas tua postulavit, quod secundum Slavonicam linguam apud vos divinum celebrari annueremus officium, scias nos huic petitioni tuae nequaquam posse favere. Ex hoc nempe saepe volventibus liquet non immerito sacram scripturam omnipotenti Deo placuisse quibusdam locis esse occultam, ne, si ad liquidum cunctis pateret, forte vilesceret et subjaceret despectui aut prave intellecta a mediocribus in errorem induceret. Neque enim ad excusationem juvat, quod quidam religiosi viri hoc, quod simpliciter populus querit, patienter tulerunt seu incorrectum dimiserunt, cum primitiva ecclesia multa dissimulaverit, quae a sanctis patribus postmodum firmata christianitate et religione crescente subtili examinatione correcta sunt. Unde ne id fiat, quod a vestris imprudenter exposcitur, auctoritate beati Petri inhibemus teque ad honorem omnipotentis Dei huic vane temeritati viribus totis resistere praecipimus. Monumenta Gregoriana ed. Jaffé 393—394.

[2]) Harduin, Acta conciliorum, 6, 1, 86—87.

versteht er hier, wie der Zusammenhang lehrt, nach mittelalterlichem Sprachgebrauch[1]) nicht im engeren Sinn von den kanonischen Büchern, sondern von dem liturgischen Text, der allerdings kanonische Stücke enthält.

Aus jenem Briefe läſst sich aber auch nicht schließen, wie etwa der große Papst über die Zulässigkeit der Heiligen Schrift in der Landessprache gedacht hat. Jedenfalls wäre der Schluſs unrichtig, er habe dieselbe abgelehnt. Denn aus den gleichen Gründen, welche Gregor VII. bestimmten, die lateinische Sprache für den Gottesdienst zu fordern, behält sie noch heut die Kirche bei, ohne deshalb die Übersetzung oder die Lesung der Bibel in der Landessprache grundsätzlich verpönen zu wollen. Es darf daher ein Verbot, das für den regelmäßigen, öffentlichen und officiellen Gottesdienst gilt, nicht ohne weiteres auf eine private Lesung ausgedehnt werden, bei der Übelstände, welche dort unvermeidlich sind, entweder nicht bestehen oder leichter beseitigt werden können. In der Geschichte der sogenannten Bibelverbote wird also Gregor VII. irrthümlich genannt. Nur eine unrichtige Deutung seiner Worte hat ihn zum ‚Vater des Bibelverbotes‘ gemacht. Die Ausführungen Wilhelm Walters, Die deutsche Bibelübersetzung des Mittelalters (Braunschweig 1892) 737—738, und G. Rietschels in der Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche 2 (1897) 702, sind verfehlt.

Emil Michael S. J.

---

[1]) Das Wort scriptura, ebenso sacra scriptura, divina scriptura, hatte im Mittelalter häufig einen viel weiteren Sinn als jetzt. Belege bei Du Cange 7 (1886) 371. Berthold von Regensburg ed. Pfeiffer 1, 406, 26—32. Grieshaber, Deutsche Predigten des 13. Jahrhunderts 2 (1846) S. XXV. Lachmann in der Ausgabe des Iwein (1877) 516[2]. Janssen-Pastor, Geschichte des deutschen Volkes 7[1—12] (1893) 541[3]. Schönbach, Über Hartman von Aue (Graz 1894) 192—194. Die Heilige Schrift hieß im Mittelalter, vermuthlich wegen der großen Zahl der Bücher, aus denen sie besteht, sehr gewöhnlich ‚Bibliothek‘. Belege bei Gottlieb, Über mittelalterliche Bibliotheken 65 n. 163. 78 n. 206 (bibliothece due majores perfecte). 83 n. 221. 368 n. 775. Auch in folgendem Zusammenhang: Omnia veteris testamenti et de novo evangelia et apostolos habemus in tribus veteribus bybliothecis. Eosdem habemus in IIII^or novis praeter psalterium et evangelia. Aus dem Katalog des Klosters Prüfening 1165; bei Becker, Catalogi S. 209. Ferner Monumenta Boica 4, 310.

Bemerkungen zu Job 40, 15—41, 26.

I. **Textkritik.** 41, 25—26 stehen in Widerspruch zu 40, 19; unter den Thieren kann nur eines der König aller übrigen sein. Der Widerspruch hebt sich, wenn wir die beiden Verse nach 40, 19 einsetzen. — 41, 22—24 gehören offenbar hinter 41, 9; sie beschreiben die Schuppen am Bauch, während 41, 7—9 den Rückenpanzer schildern. Peschitta hat diese Verse, nachdem sie einmal aus ihrer natürlichen Stellung gerathen waren, ganz fallen gelassen! — Dass die Verse 41, 1—3 nicht an rechter Stelle sich befinden, ist ziemlich allgemein anerkannt (Merx, Bickell, Cheyne, Hoffmann, Siegfried, Duhm). Sie besagen, dass das Thier, dem sie gelten, seines Gleichen nicht auf Erden habe. Wir werden sie also hinter 41, 25 einsetzen müssen. — Alle diese Verschiebungen reducieren sich darauf, dass die 1. und 3. Gegenstrophe übergangen wurden. Man trug dann, wie so oft, fünf dieser Verse (41, 22—26) am Schlusse nach; die drei andern (41, 1—3) geriethen zwischen den übrigen Text.

40, 19b. Lies הֶעָשׂוּ יִגַּשׁ חֲבֵרָו (viele bei Beer); also Metathesis von ר und ב und andere Punkte. — 41, 2a. יעירנו im Ketib ist beizubehalten. — 41, 2b. לְפָנָיו (einige Mss. u. Targum) st. לפני. — 41, 3a. Lies מִי הִקְדִּימוֹ וַיְשַׁלֵּם (viele bei Beer; theilweise auch LXX); es wurden, wie oft in unserem Buche, א und י vertauscht und darauf das Suffix in הקדים entsprechend geändert. — 41, 3b. לֹא st. לי. — 41, 26a. Punktiere את(ו). יִרָא st. יראה; ה entstand durch Dittographie. — 40, 23b. מִי ה(ו)א (Duhm) st. פיהו; es gehört zum Folgenden. Das אל vor פיהו ward später beigefügt, um einen Sinn zu gewinnen. — 40, 24a. בְּשִׁנָּיו st. בעיניו. — 40, 25b. תְּקַשֵּׁר (Vulg. Beer) st. תשקיע. Punktiere לְשֹׁנוֹ (Hoffmann). — 40, 30a. סֹחֲרִים (Beer) st. חברים; vgl. Js. 23, 8. — 40, 30b. בְּנֵי (LXX, Gunkel) st. בין. — 41, 4a. עֶדְיוֹ (Beer) st. בדיו; denn בדים ‚Glieder' existiert nicht (auch Job 18, 13 ist der Text verderbt) und passt nicht. — 41, 4b. אֲדַבֵּר (Houbigant) st. ודבר. — 41, 5b. סִרְינוֹ (Wright) st. רסנו. — 41, 6a. פִּיו (Pesch, Budde) st. פניו. — 41, 7a. Punktiere גֵּאוֹה = גֵּוֹ (Vulg. Aquila). — 41, 8b. Punktiere וְרֶוַח (Perles); denn רוח (fem.) ist gegen die Grammatik und ohne guten Sinn. — 41, 12b. וְאֹגֵם (Bickell) ‚siedend' st. ואגמן; das נ am Ende entstand durch Dittographie.

II. **Übersetzung.** Strophenbild: 5, 5—5—4, 4—3—3, 3—4—4, 4.

1. Strophe.

40, 15 Schau' das Nilpferd, das ich schuf wie dich,
vom Grase lebt es gleich dem Rinde.

16 Schau' die Kraft in seinen Lenden
und die Stärke in den Muskeln seines Bauches.
17 Straff streckt's den Schweif wie eine Ceder,
die Sehnen seiner Keulen sind wie Ranken.
18 Seine Gebeine sind Röhren von Erz,
seine Knochen sind Platten aus Eisen.

19 Es ist das erste der Werke Gottes,
geschaffen ist es zum Herrscher über seine Genossen.

1. Gegenstrophe.

41, 25 Nicht ist auf Erden seines Gleichen,
geschaffen ist es, nichts zu scheuen.

41, 1 Fürwahr, Hoffnung ihm gegenüber wäre betrogen,
wird man nicht schon bei seinem Anblicke niedergestreckt?
2 So verwegen ist keiner, es zu reizen,
und wer vermag ihm Stand zu halten?
3 Wer träte ihm entgegen und käme heil davon?
unter dem ganzen Himmel findet sich keiner.

26 Vor ihm fürchten sich die höchsten (Thiere),
König ist es über all das stolze (Wild).

1. Wechselstrophe.

40, 20 Ja, Futter tragen ihm die Hügel,
wo alle Thiere des Feldes sich tummeln.

21 Unter Lotusbüschen schläft es,
versteckt in Schilf und Schlamm.
22 Sein Laubdach sind schattige Lotusbüsche,
Bachpappeln stehen im Kreis ringsum.
23 Vor der Gewalt des Stromes bangt ihm nicht,
es schläft ruhig in der Brandung der Flut.

24 Wer kann es am Gebiss (durch einen Zügel) packen,
Stricke ihm durch die Nase bohren?

2. Strophe.

25 Kannst du das Krokodil an einem Haken führen,
oder mit einer Leine sein Gebiss zäumen?
26 Kannst du ein Seil durch seine Nase legen,
oder einen Stechring ihm durch die Kinnbacke bohren?

27 Wird es dir viel Flehens machen,
oder dir gute Worte geben?
28 Wird es einen Vertrag mit dir schließen,
dass du es nehmest zum ewigen Sclaven?

2. Gegenstrophe.

29 Kannst du mit ihm wie mit einem Vöglein scherzen,
oder es anbinden für deine Mädchen?
30 Kaufen die Händler es an,
vertheilen es die Krämer?

31 Kannst du ihm die Haut mit Wurfpfeilen spicken
und mit der Fischharpune den Kopf?
32 Leg' nur deine Hand daran,
kein zweitesmal dürftest du an Kampf denken!

2. Wechselstrophe.

41, 4 Ich darf nicht schweigen von seinem Schmucke,
preisen muss ich die Stärke und den Glanz seiner Rüstung.
5 Wer deckt auf die Hülle seines Wammses,
wer dringt ein ins Gefüge seines Panzers?
6 Wer bricht auf seines Rachens Doppelthor,
(wo) Grausen um die Zähne (spielt)?

3. Strophe.

7 Seinen Rücken (decken) Streifen von Schildern,
verschlossen ist er mit dichtem Siegel.
8 Eines schließt an das andere,
und nirgends ist zwischen ihnen eine Lücke.
9 Jedes haftet am nächsten,
sie halten unzertrennlich zusammen.

3. Gegenstrophe.

22 Seinen Bauch (decken) spitze Scherben,
dass über den Schlamm es hinfurcht wie eine Dreschwalze.
23 Es läßt die Tiefe wie einen Kochtopf sieden,
es macht (brodeln) die Wasser wie einen Salbenkessel.
24 Hinter ihm her erglänzt die Bahn,
in Silberlocken schäumt auf die Flut.

3. Wechselstrophe.

10 Sein Niesen strahlet Licht aus,
und seine Augen (glühn) wie des Frühroths Wimpern.
11 Aus seinem Rachen schießen Fackeln,
Feuerfunken sprühn hervor.

12 Aus seinen Nüstern qualmet Dampf,
wie aus erhitztem, siedendem Kessel.
13 Sein Athem lodert Kohlen gleich,
und Lohe schlägt aus seinem Rachen.

4. Strophe.

14 In seinem Nacken wohnet Stärke,
und vor ihm her tanzt das Grausen.
15 Die Wampen seines Leibes sind festgefügt,
ihm angegossen sind sie, schlottern nicht.

16 Sein Herz ist gegossen hart wie Fels,
ja gegossen hart wie ein unterer Mühlstein.
17 Steht es auf, faßt Graun (selbst) Helden,
vor Entsetzen verläßt sie ihr Muth.

4. Gegenstrophe.

18 Greift man es an, so gleitet ab das Schwert,
(auch) Speer, Wurfspieß und Harpune.
19 Ihm dünkt wie Stroh das Eisen,
wie morsches Holz das Erz.

20 Nicht bringt's zur Flucht der Pfeil des Bogens,
Halme werden ihm die Schleudersteine.
21 Nur ein Halm dünkt ihm der Kolben,
und es lacht der Lanze, die heransaust.

III. **Erläuterungen.** 41, 1a. Das Suffix von תוחלתו ist als gen. obj. zu fassen. — 40, 21a. Über die Bedeutung von צאלים und Lotus vgl. u. a. Wetzstein bei Delitzsch zu unserer Stelle; Fonck, Bibl. Flora S. 96; Leunis, Botanik §. 429, 18 Anm. 8. — 40, 22a. Wörtlich: ‚Lotusbüsche überdachen es als sein Schatten'. — 40, 23. Wörtlich: ‚Wenn Gewalt übt der Strom, bangt es nicht; es bleibt ruhig, wenn emporsprudelt die Flut'. יבטח ist nach dem Zusammenhange vom sorglosen Schlafen zu verstehen vgl. 11, 18 usw. Bekanntlich schläft das Nilpferd im Wasser; Nahrung sucht es in den Niederungen resp. an den Abhängen und Hügeln

zu beiden Seiten des Stromes. — 40, 32 b. זכר ist nicht Imperativ, sondern Infinitiv, von תוסיף abhängig und vorangestellt vgl. Ps. 90, 12 a. — 41, 5 a. פני ist die Oberfläche, die sichtbare Außenseite vgl. Is. 25, 7; es ist hier nicht die Rede vom Gesichtspanzer. — 41, 24 b. Wörtlich: ‚Man hält die Flut für greises Haar‘. — 41, 17 b. התחטא ‚sich selbst nicht finden, von sich abirren‘; beim Anblick des Krokodils verläßt die Tapfern ihre Heldennatur, sie werden muthlos.

IV. **Analyse.** Der Dichter zeigt, wie Gott seine Größe nicht bloß in der Thierwelt überhaupt offenbart, sondern ganz besonders in der Schöpfung der gewaltigen Ungeheuer. Zu diesem Zwecke beschreibt er unter den Pflanzenfressern das Nilpferd, unter den Raubthieren das Krokodil. So entstehen zwei Theile, von denen jeder in drei weitere sich gliedert.

A) *Das Nilpferd.* 1. *Es ist durch seinen Körperbau ein gar starkes Thier* (1. Strophe): Schau das Nilpferd, das harmlos Gras als Futter nimmt 40, 15. Und doch, welche Kraft wohnt in seinen Gliedern! Betrachte nur die Muskeln, die Sehnen, die Knochen 40, 16—18. Fürwahr, es ist der Fürst der Thierwelt 40, 19.

2. *Es ist ein gar streitbares Thier* (1. Gegenstrophe): Es fürchtet sich vor nichts 41, 25. Vor ihm aber muss sich alles fürchten 41, 1—3. Noch einmal, es ist der König der Thierwelt 41, 26.

3. *Es lebt in voller Unabhängigkeit* (1. Wechselstrophe). Am Ufer grast es, fern den Menschen, frei unter den freiheitsfrohen Thieren der Wildnis 40, 20. Im freien Wasser schläft es ganz vergnügt und sorglos 40, 21—23. Der Mensch kann es nie sich dienstbar machen, wie Rind oder Pferd. 40, 24.

B) *Das Krokodil.* 1. *Auch dieses Thier lebt in voller Unabhängigkeit* (2. Strophenpaar). a) *Das Krokodil wird dir niemals dienen* (2. Strophe): Du kannst es nicht dazu zwingen 40, 25—26; es dient dir auch nicht aus freien Stücken 40, 27—28. b) *Das Krokodil kannst du überhaupt nicht in deinen Besitz bringen* (2. Gegenstrophe). Das kannst du nicht in friedlicher Weise, indem du es etwa kaufst als Spielzeug für deine Kinder 40, 29—30. Du kannst es auch nicht durch Gewalt, indem du Jagd darauf machst 40, 31—32.

2. *Das Krokodil ist durch seinen Panzer ein gar starkes Thier* (die 3 folgenden Strophen). Betrachte nur den Panzer als Ganzes (2. Wechselstrophe). Betrachte sodann die einzelnen Theile des Panzers (3. Strophenpaar): den Panzer des Rückens (3. Strophe) und den Panzer des Bauches (3. Gegenstrophe).

3. **Das Krokodil ist endlich ein gar streitbares Thier** (die drei letzten Strophen). a) **Es speit gleichsam und athmet Feuer** (3. Wechselstrophe): Aus Nüstern und Rachen bricht Licht (41, 10—11), Qualm und Glut (41, 12—13). — b) **Vor ihm muss sich alles fürchten** (4. Strophe): stürmt es heran, so wird alles mit Grausen erfüllt vor dem mächtigen Thiere 41, 14—15; erhebt sich das starke Ungeheuer zum Angriff, so lähmt auch die Tapfersten der Schrecken 41, 16—17. — c) **Es selbst aber fürchtet sich vor nichts** (4. Gegenstrophe): ihm gegenüber versagen alle Waffen, sie kommen ihm vor wie Strohhalme 41, 18—19; ich wiederhole es, ihm gegenüber versagen alle Waffen, und sie kommen ihm vor wie Strohhalme 41, 20—21.

V. **Schlussbemerkungen.** 1. Dass Strophen und Strophenglieder richtig bestimmt sind, ersieht man ohne weiteres aus dem Inhalte. Man achte auch auf das Verhältnis von Strophe und Gegenstrophe; sie entwickeln immer verwandte Gedanken. In unserer Analyse haben wir Sorge getragen, dass der vollendete Parallelismus, welcher zwischen den beiden Thierbeschreibungen herrscht, deutlich zum Ausdruck komme. Bei jedem der Thiere werden dieselben drei Merkmale geschildert: die physische Stärke, die muthvolle Kampftüchtigkeit, die Unabhängigkeit von Menschen.

Auch äußere Kennzeichen der Gliederung sind in großer Fülle vorhanden. Dieselben finden sich a) **zwischen den Strophen**: Concatenation (40, 19 u. 41, 25; 40, 24 u. 25), Inclusion (41, 25 u. 26), Responsion (40, 19 u. 41, 26); b) **zwischen den Strophengliedern**: Responsion (41, 10 u. 12; 11 u. 13; 19 u. 21), Chiasmus (41, 14 u. 17; 15 u. 16); c) **zwischen den beiden Versen eines Zweizeilers**: Chiasmus (41, 20b u. 21a). Auch die Construction der Dreizeiler zeigt dem aufmerksamen Beobachter charakteristische Eigenheiten; zB. in dem Dreizeiler 41, 1—3 enthält jeder Vers einen fragenden Stichus. — Wir müssen uns mit diesen Andeutungen begnügen. Für die hebräische Poesie sind diese Verhältnisse sehr charakteristisch. Sie bieten neben und nach dem Inhalte dem Forscher wichtige Fingerzeige, um in der anscheinend formlosen Masse eines ‚poetischen' Textes die ersten Spuren organischer Structur zu unterscheiden. Indem er diese Spuren verfolgt, wird er zu stets neuen Resultaten gedrängt, bis endlich das vermeinte Chaos als wundersam zart disponierter Organismus, ja fast als eine übertriebene Künstelei sich darstellt. Aber eben die Aufdeckung so vieler ungeahnter und durchgreifender Gesetzmäßigkeiten ist der Beweis

für die (hinlänglich angenäherte) Richtigkeit der leitenden Principien und der befolgten Methode.

2. Unsere Untersuchungen haben bewiesen und werden noch immer deutlicher beweisen, dass die poetischen Stücke des A. T. mannigfache Textverschiebungen erlitten haben. Diese Verschiebungen ergreifen mit Vorliebe ganze Strophen. Besonders häufig finden wir am Schlusse Abschnitte nachgetragen, welche an frühere Stellen zu versetzen sind. Diese Wahrnehmungen beschränken sich nicht auf das Buch Job. Wir haben damit eine für das Studium der hebräischen Poesie nicht unwichtige Thatsache aufgedeckt und festgestellt.

3. Diese Rede enthält 10 Zweizeiler, 6 Dreizeiler, 6 alleinstehende Zeilen. Es stellt sich also immer von neuem heraus, und es ist absolut sicher, dass die Tetrastichentheorie von Bickell und Duhm, welcher die Wissenschaft so viel Anregung und Förderung verdankt, nur einen Theil der Wahrheit enthält. Sie ist dahin zu erweitern, dass neben den Zweizeilern auch Dreizeiler ungemein häufig auftreten, und alleinstehende Zeilen an gewissen Stellen der Strophen nicht selten sind. Dazu kommt, dass der Zweizeiler nur als Strophenglied, nie als ganze Strophe, auftritt. Auch ist nicht jeder Zweizeiler ein Tetrastichon; es ist unbedingt sicher, dass es Zeilen zu drei Stichen gibt.

4. Der Gesang scheint etwas matt auszuklingen. Hat etwa ursprünglich der Vierzeiler 41, 10—13 als 4. Gegenstrophe den Schluss gebildet? Dann war also 41, 14—17 die 3. Wechselstrophe und 41, 18—21 die 4. Strophe. Entscheidet man sich für diese Ordnung, so kann man den Vierzeiler 41, 14—17 als Kreisstrophe auffassen und nach dem Schema 1+2+1 zerlegen. Diese Gliederung entspricht vielleicht besser dem Inhalte dieses Vierzeilers, als jene, welche unsere Übersetzung gibt.

Valkenberg. J. Hontheim S. J.

Die Grotte des hl. Abtes Johannes von Ägypten. Nach dem hl. Antonius genoss unter den Einsiedlern der Thebais in alten Zeiten kaum einer größeren Ruf und eifrigere Verehrung, als der Abt Johannes von Ägypten. Palladius, Rufinus, Cassian, Sulpicius Severus, St. Augustinus, Theodoret, Sozomenus und andere sind voll des Lobes für den wegen der Strenge seines Einsiedlerlebens und wegen seines prophetischen Seherblickes gleich berühmten Mann, der bald Jo-

hannes von Ägypten, bald Johannes von Lykopolis oder auch Johannes der Jüngere oder der Gehorsame genannt wird.

An den Namen des Heiligen war die schöne Erzählung von dem Baum des Gehorsams geknüpft: Der Obere des Klosters steckte einen dürren Stab in den Boden und befahl Johannes, ihn täglich zu begießen. Drei Jahre lang erfüllte dieser das Gebot in demüthigem und einfältigem Gehorsam, bis der Stab wunderbarer Weise Wurzeln schlug und Blätter und Blüten trieb. Noch heute zeigt man zum Andenken an dieses Wunder in den Klosterruinen der nitrischen Wüste den ‚Baum des Gehorsams' (vgl. Mich. Jullien, L'Égypte, Lille 1891, S. 48—51).

Von Nitrien (Wadi el = Natrun, westlich vom Nildelta) begab sich Johannes auf einen öden Berg am oberen Nil. Er wählte eine große Felsengrotte, fünf römische Meilen von Lykopolis, dem heutigen Assiut, zu seinem Aufenthalte, und hier lebte er in strengster Abgeschlossenheit 48 Jahre lang, ohne jemals seine Höhle für irgend jemand zu öffnen. Auch in den Vorraum vor der eigentlichen Grotte ließ er nur am Samstag und Sonntag die Besucher, jedoch niemals Frauen, eintreten, denen er dann durch ein Fensterchen Bescheid gab und seinen vielbegehrten Rath ertheilte. Im Alter von 90 Jahren starb er hier im Jahre 394, nachdem er nicht lange vorher dem frommen Palladius manches aus seinem Leben erzählt hatte; dieser hat uns den Bericht darüber in seiner Historia Lausiaca aufbewahrt (c. 43—46. Migne, P. Gr. 34, 1107—32; cfr. Rufinus, Hist. mon. 1. Migne, P. L. 21 391—405).

Die ehrwürdige Stätte, die in alten Zeiten von so vielen Pilgern besucht wurde, ist heute verschollen. In Assiut und in der Umgegend weiß niemand etwas darüber zu sagen, und weder Bädeker noch Murray noch Meyer noch sonstige Reisebücher geben uns Aufschluss über die Grotte. So entschloss sich der alte, hochverdiente Missionär Michael Jullien, bei Gelegenheit eines wiederholten Aufenthaltes in Assiut Nachforschungen über das einst hochverehrte Heiligthum anzustellen und er suchte allem Anscheine nach nicht vergeblich. In einer der letzten Nummern der Pariser Études gibt er uns in seiner anschaulichen Weise einen interessanten Bericht über seine Versuche (A travers les ruines de la Haute Égypte à la recherche de la grotte de l'abbé Jean: Études 88. 1901, III, 205—17).

In Begleitung von zwei Schulbrüdern aus Assiut machte er sich, nach früheren vergeblichen Bemühungen, auf den Weg, um in dem südlichen Theile der Bergkette weiter zu forschen, die auf dem westlichen

Flußufer den Nil begleitet. Nachdem sie vergeblich in und um Doronka und Deir Doronka sich umgeschaut hatten, kletterten sie weiter die Felsen hinauf bis nach Deir Rifeh, wo die Ruinen eines alten Klosters schon von ferne ihre Blicke auf sich zogen. Das heutige kleine und armselige Dorf, das den Platz des ehemaligen Klosters einnimmt und von dem größeren Rifeh in der Ebene südlich von Assiut seinen Namen hat (Deir heißt Kloster), ist zum Theil in die Felsen hineingebaut und hängt wie ein Schwalbennest an dem steilen Abhang. Die Kirche des von koptischen nicht-unierten Christen bewohnten Ortes ist eine alte Felsengrotte; für die endlosen Riten der Charwoche, die hier nach julianischer Zeitrechnung gerade gefeiert wurde, hatte der nur durch seinen Rock von den übrigen Einwohnern unterschiedene Pfarrer es aber vorgezogen, das Lesepult mit dem alten prächtigen, auf Gazellenhaut zierlich geschriebenen Chorbuch auf einer kleinen Terrasse vor der Kirche unter freiem Himmel aufzustellen.

Die uralte Kirchengrotte entsprach aber gar nicht der Beschreibung des Palladius, und vom heiligen Abte Johannes wussten Hirte und Schäflein nicht das Geringste zu melden. So schienen wieder alle Mühen vergeblich zu sein.

Doch da sagt einer, und bald wiederholt es der ganze Chor: Wir haben noch eine andere Kapelle, eine alte römische Kapelle, und von der kleinen Terrasse weisen sie mit der Hand hin auf einige große Öffnungen in der steil herabhängenden Felswand, die den Eingang zur Kapelle bilden. Rings um dieselben sieht man hieroglyphische Zeichen, und eine Art Vordach dient ihnen zum Schutz.

Der Weg führte über das Dach der Behausung eines alten, knurrenden Weibes, das den unliebsamen Besuch nicht gerade mit den ausgesuchtesten Segenswünschen empfieng.

Drei weite Öffnungen, die durch achteckige Pfeiler von einander getrennt waren, führten in eine große Felsengrotte; diese maß zehn Meter in der Breite, etwa fünfundzwanzig in der Länge, sechs in der Höhe, und zerfiel in drei Abtheilungen: eine Vorhalle von fünf und und zwei Säle von je zehn Metern Tiefe. Die Hälfte des mittleren Hauptraumes nahm eine alte koptische Kapelle ein, die von den Leuten ‚die römische‘ genannt wird: was sehr alt ist, heißt bei den Fellahen nicht selten ‚römisch‘. Die flache, überall gleich hohe Decke der ganzen Grotte zeigte noch die Reste von alten Malereien, fünftheilige blaue Sterne und geometrische Figuren ähnlich den Decorationen in den besten pharaonischen Grüften von Assiut.

Über die ursprüngliche Bestimmung dieser künstlichen Felsengrotte kann daher wohl kaum ein Zweifel bestehen: es war wahrscheinlich eine der vielen Grabanlagen aus altägyptischer Zeit. Der Charakter der Malereien und die Hieroglyphen vor dem Eingang würden auch wohl noch genauer das Alter und den Zweck der Anlage erkennen lassen.

Doch was läſst uns denn bei diesem Werk der Pharaonen an den prophetischen Einsiedler Johannes denken? Ein Beweis, der jeden Zweifel ausschließt, wird nur sehr schwer zu erbringen sein, und in einer derartigen Frage auch kaum erwartet werden dürfen. Aber Pater Jullien macht mit Recht auf einige Umstände aufmerksam, die alle Beachtung verdienen und bei dem Mangel einer fortdauernden Überlieferung dieser Grotte vor anderen den Anspruch auf die Stätte des alten Heiligthums zuweisen.

Zunächst paſst die Lage derselben gut zu den Angaben der alten Schriftsteller. ‚In eremo quae adiacet civitati Lyco, in rupe quadam montis ardui‘ sagt Rufinus (l. c. M. 391 A) im Anschluſs an Palladius (c. 43. M. 1107 D), der die Entfernung mit ‚quinto ab urbe lapide‘ bezeichnet (πέντε σημείων τῆς πόλεως 1108 B). Unsere Grotte liegt nun am Abhang des steilen Felsens in dem alten Eremus bei der Stadt Lykopolis; die angegebene Entfernung, etwa $7^1/_2$ Kilometer (1 altrömische Meile = 1,47 Km) paſst ebenfalls ganz gut.

In der Beschreibung der Felsenwohnung hebt Palladius hervor, der Heilige habe sich drei Räume eingerichtet: einen für das Gebet, einen zweiten, um dort zu arbeiten und zu essen, und endlich einen für die leiblichen Bedürfnisse (aaO. 1107 D; in der lateinischen Übersetzung wird das Essen beim zweiten Raum nicht erwähnt). In der stillen Einsiedelei sah es also schon damals ähnlich aus wie bei den Kamaldulenser-Eremiten und den Karthäusern unserer Tage. Die Felsengrotte von Deir Rifeh entspricht aber genau dieser Beschreibung. Der Ausdruck tholus, θόλος, mit welchem Palladius die Räume bezeichnet, spricht nicht dagegen; denn obwohl dieses Wort für gewöhnlich ‚Kuppel, Kuppelbau‘ bedeutet und auch bei E. A. Sophokles, Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods nur in dieser Bedeutung angeführt wird (‚*vault* of a bath‘), so scheint es doch kaum zweifelhaft, daſs Palladius es den Verhältnissen entsprechend für Höhle oder Felsengrotte gebraucht. Ebenso erscheint es selbstverständlich, daſs das ποιήσας, ‚*factis* sibi tribus tholis‘ nicht von einem Neuanlegen der Höhlen, sondern von der Umwandlung der schon bestehenden alten Grotten in eine Eremitage zu verstehen ist. Bei der großen Ausdehnung der Ein-

siedelei von Deir Rifeh, in dem trockenen Felsen, mit der Front nach der Sonnenseite, begreift man auch leichter, wie Johannes hier 48 Jahre eingeschlossen habe leben können.

Auf den gemauerten Vorbau, den die Schüler des Heiligen vor seiner Klause errichteten, dürften die erhaltenen Überreste deutlich genug hinweisen. Ebenso lassen sich die Mauerreste in den Öffnungen zwischen der Vorhalle und dem eigentlichen Grottenraum ungezwungen auf die völlige Abschließung des Einsiedlers von der Außenwelt beziehen. Auf den Pfeilern der Halle sieht man roh gezeichnete Kreuze, die von den Besuchern und Pilgern herrühren dürften.

Außerdem ist der Ort nach der Aussage aller Bewohner des Dorfes von jeher als altes Heiligthum angesehen nnd verehrt worden, und für das Alter dieser Verehrung zeugt am besten die uralte ‚römische' Kapelle im Innern der Grotte.

Wenn man dabei beachtet, dass in der ganzen Umgebung von Assiut keine andere Felsengrotte sich findet, auf die alle angegebenen Merkmale auch nur entfernt so gut passten, so wird man gewiss die Überzeugung des Pater Jullien und seiner Begleiter, dass sie die heilige Grotte des Abtes Johannes wiedergefunden hätten, nicht als ganz unbegründet ansehen. Man wird vielmehr ihre Freude theilen und ihnen für ihre Mühen Dank wissen, durch die sie das alte Heiligthum unserer Kenntnis wieder erschlossen haben.

Leopold Fonck S. J.

Eine öfter citierte lateinische Inschrift, eine von den wenigen, welche außer den gelehrten Kreisen gekannt und verwendet zu werden pflegen, ist jene, welche die Kaiser Diocletian und Maximian errichtet haben sollen nach Ausbreitung des römischen Reiches im Osten und Westen und nach Vernichtung des christlichen Namens — nomine christiano deleto. Indes eben die Thatsache, dass diese Inschrift von Zeit zu Zeit immer wieder angeführt zu werden pflegt, lässt es der Mühe wert erscheinen, in dem großen Sammelwerk des Corpus inscriptionum latinarum nach derselben Umschau zu halten. Inschriften mit den Worten nomine christiano deleto oder dergleichen finden sich nun allerdings in der genannten Inschriftensammlung in mehr als hinreichender Zahl verzeichnet, aber leider stehen sie alle unter den unechten Fabricaten. Unter den zum Lateranmuseum in Rom gehörenden

unechten Stücken wird zB. eine Marmorplatte aufbewahrt mit den Worten: Diocletianus Jovius et Maximianus Herculaeus Caes. Augg. amplificato per orientem et occidentem imper. Rom. nomine christianorum deleto. Sie findet sich unter den gefälschten Inschriften verzeichnet CIL VI pars 5 n. 3550* pag. 245*. Ebenfalls unter die unechten Inschriften versetzt ist eine andere ganz ähnliche aus Ascoli, in welcher statt des Diocletian und Maximian zur Abwechslung Antoninus Pius genannt wird: Antoninus pius aug. Romano imperio propagato, christianorum cultu qui rem pub. subuertebant prorsus deleto .. Asculi .. (CIL IX n. 525* pag. 27*) An dem einen Ort Corunna del Conde (Clunia) in Spanien sollen nicht weniger als drei inschriftliche Funde die Heftigkeit der diocletianischen Verfolgung bestätigt haben. Sie erhielten sammt einer Inschrift über den Christenhass Neros ihren Platz angewiesen unter den unechten Producten CIL II pag. 25* u. 26*. Dort steht unter Nr. 231* die Inschrift Neros; Nr. 233* lautet: Diocletiano caes. aug. Galerio in oriente adoptato superstitione christi. ubique deleta et cultu deorum propagato. Nr. 234* ist bis auf gleichgiltige Kleinigkeiten gleichlautend mit der oben verzeichneten aus dem Lateran. Nr. 236* versichert, die vier unbesieglichen Cäsaren (so!) Diocletian, Maximian, Galerius, Constantius hätten der Göttermutter unter dem Namen der großen Pasiphae (soll vielleicht heißen ‚Pasithea', vgl. CIL II n. 97*) ein Heiligthum an einer Biegung des Duero errichtet und darauf der Diana als Privatopfer eine trächtige weiße Kuh geopfert ob christianam eorum pia cura suppressam extinctamque superstitionem.

Außer den Inschriften soll es eine Münze geben mit den Worten nomine christianorum deleto; zum Beweis für deren Vorhandensein beruft man sich auf Revue Britannique, oct.-déc. 1755 pag. 200. Nun existiert für die römischen Münzen noch kein ähnliches Sammelwerk, wie es für die Inschriften im Berliner Corpus vorliegt. In dem Werke aber, das bisher über die römischen Kaisermünzen den besten Aufschluss gibt (Henri Cohen, Description historique des monnaies frappées sous l'empire romain communément appelées médailles impériales. 7 vol. Paris 1859—1868) haben wir die fragliche Münze vergeblich gesucht, und in seiner Vorrede spricht Cohen sich über alle numismatischen Arbeiten, die älter sind als die immortelle Doctrina nummorum veterum du grand législateur de la numismatique ancienne, Eckhel, in einer Weise aus, dass man wohl gut thun wird, sich auf eine Zeitschrift vom Jahre 1755 nicht zu verlassen. De-

puis plus d'un siècle, heißt es in Cohens Vorrede, les ouvrages des anciens numismates ne sont presque plus d'aucune utilité, grâce à leurs nombreuses inexactitudes; les médailles mêmes qu'on ne peut citer que d'après Occo, Goltzius et Mezzabarba portent déjà en elles un sceau de réprobation; les trois auteurs les plus dignes de confiance pour les médailles consulaires, Orsino, Patin et Morell, n'en inspirent malheureusement aucune dans leurs ouvrages qui traitent de médailles impériales. Vaillant lui-même grand-antiquaire .. ne doit être consulté qu'avec une extrême réserve. Quand aux inexactitudes qui fourmillent dans les ouvrages primitifs, on sait que Mezzabarba, Occo et Goltzius (lorsque toutefois ce dernier n'inventait pas les types et les légendes) se fiaient à des descriptions que leur fournissaient des savants au des amateurs plus ou moins versés dans la pratique des médailles antiques.

Vielleicht hat der Patriotismus der Spanier zur Entstehung der erwähnten Inschriften den Anlass gegeben. ‚Es herrschte, sagte im Jahre 1862 Gams von den Spaniern des 16. u. 17. Jahrhunderts, eine eigentliche Manie, das Land zu verherrlichen und die einzelnen Orte desselben und jede Stadt wollte am meisten „Excelentias“ d. i. Herrlichkeiten haben‘. Wo Leute sind, welche aus Patriotismus, Frömmigkeit, Liebe zur Vergangenheit nach solchen Excelentias Verlangen tragen, da finden sich stets auch andere, welche geschickt und gewissenlos genug sind, dies Verlangen zu befriedigen. In welchem Umfang und mit welchem Geschick die Fälschung von Alterthümern noch heute gewerbsmäßig betrieben wird, kann man zB. nachlesen bei St. Beissel in Stimmen aus Maria-Laach 38, 431—444; 59, 268—286. Was die spanischen Inschriften angeht, so wird es bei dem Urtheil bleiben, das schon vor den Herausgebern des Corpus inscriptionum Gams ausgesprochen hat: ‚Bei aller Liebe zu der Größe und Vergangenheit des spanischen Volkes verlangt die historische Gewissenhaftigkeit, zu bekennen und anzuerkennen, dass sämmtliche Inschriften, welche die ersten Jahrhunderte der Kirchengeschichte Spaniens illustrieren sollen, unecht sind‘ (Kirchengeschichte von Spanien I, 392).

Freilich ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass eine auch von Kennern verworfene Inschrift später dennoch wieder zu Ehren kommt. Eine Inschrift, zB., in welcher der aus dem Lukasevangelium bekannte Quirinus genannt wird, war CIL V 136* geradezu als monstrum bezeichnet worden: ‚falsam esse iudicarunt Marinius (Arv. p. 751. 787)

Orellius, Henzenus neque quisquam ex peritis unquam talis monstri patrocinium suscepit'. Als aber das verlorene Original derselben wieder auftauchte, wurde die Echtheit als unzweifelhaft zugegeben: qui lapidem ectypumve vidit, de sinceritate dubitare non potest, et ne hoc quidem diffiteor quaedam legi in lapide supra falsarium (Ephemeris epigraphica IV pag. 537). Indes in unserem Fall scheinen die Verdachtgründe wesentlich stärker als bei der Quirinusinschrift, und abgesehen davon wird für den Nicht-Epigraphiker nichts anderes übrig bleiben als sich bei dem alten Satz zu beruhigen peritis in arte credendum est.

C. A. Kneller S. J.

Zur Wunderliteratur des 16. Jahrhunderts. Bußpredigende Engel waren im 16. Jahrhundert nichts Seltenes, wie man bei Janssen-Pastor (Geschichte des deutschen Volkes. Bd. VI. 16. Aufl. 1901. S. 473) nachlesen kann. Ein nicht ganz uninteressantes Beispiel derartiger Engelserscheinungen fand ich jüngst zufälligerweise in einer ‚Neuen Zeitung' vom Jahre 1568, die sich auf der Münchener Staatsbibliothek befindet:

Newe Zeytung, Was sich allhie im Landt zu Sachsen hat zugetragen in der Stadt Bitterfeldt an der Dam, wie ein Menschliche Handt mit einem Blut rhoten Schwerdt am hellen Himmel gestanden ist, und Blut vom Himmel gefallen ist, Anno 1568. Das ist der Dritte Sontag in der Fasten, in Druck geben durch den Ehrwirdigen Herren Magister Johann Schützen Pastor in S. Peters Kirchen zu Freyburgk in dem Landt Meyssen. Ohne Ort und Jahr. 2 Bl. 4°.

Da diese ‚Zeitung' von einem sächsischen Stadtpfarrer herausgegeben worden ist, so dürfte es angebracht sein, deren Inhalt hier wörtlich mitzutheilen.

‚Es ist eine Magd in ihrer Frauen Garten gegangen, darinnen Tuch zu bleichen. Und da sie in den Garten gekommen ist, hat sie unter einem Baum ein kleines Knäblein in einem weißen Hemd gesehen, das ungefährlich bei zwei Jahren alt sein mochte, welches sich bewegte, als ob es etwas aufläse. Da hat die Magd gerufen und gesagt: Was thust du da, du Knäblein? Was liesest du auf? Die Frau wird schelten. Da hat das Knäblein geantwortet: Komm näher hieher zu mir. Und da die Magd zu ihm ist gekommen, hat sie es besser angeschaut und hat gesehen, dass es krauses Haar hat und weiß wie Kreide, und ein

lieblich röthlich Angesicht, und hinten kleine Flügelein gehabt, und die Händlein zusammengelegt. Da hat der Engel zu ihr gesagt: Fürchte dich nicht, denn ich bin ein Bote Gottes: der hat mich hieher gesandt. Aber höre zu, was ich dir sagen will: Gott der Allmächtige hat großen Zorn über euch, und die Ruthe ist schon bereitet, womit er die Welt strafen wird. Derhalben bittet Gott den Herrn für alle Potentaten und alle Obrigkeit, daß sie durch ihre Pastores und Prediger die Leut zur Buße vermahnen; denn Jesus Christus, der Sohn Gottes des Allmächtigen, ist gar erzürnt, und drei Ruthen sind gebunden, darmit er die Welt strafen wird, wo sie nicht von ihren großen Sünden, das ist, von Fressen Saufen, Fluchen und Schwören, auch Haß und Neid werden ablassen‘.

‚Zum andern Mal hat der Engel Gottes zu der Magd gesagt: Zeig den Leuten in der Stadt und auf den Dörfern an, das Blut, das vom Himmel gefallen ist, und die Hand, die mit dem blutrothen Schwert am Himmel gestanden ist, bedeutet nichts Anderes, denn daß ein großes Blutvergießen sein soll an allen Enden, wo sich das böse und schnöde Volk in seinem ungöttlichen und verdammten Leben nicht bessern will, und daß Gott die erschröckliche Krankheit mit Haufen in die Welt senden wird, und solche große Theuerung, als bei keines Menschen Gedächtnis nie ist gewesen. Und der Engel hat zu der Magd gesagt: Alles, was du von mir hörest, das sag allen Leuten; und der Engel hat sie gefragt: Wirst du es auch jedermann sagen, und hat sie Ja gesagt. Darnach hat der Engel Gottes gesagt: Nun muß ich weiter gehen; und die Magd hat gar bitterlich geweinet und mit dem Fürtuch die Augen getrocknet. Und alles, was hier geschrieben ist, das nimmt die Magd auf ihrer Seele Seligkeit und hat das hochwürdig Sacrament darauf empfangen, dass dem also sei‘.

München. N. Paulus.

Über die Josefsehe und ihre Behandlung im Dispensfalle. I. Unter Josefsehe versteht man bekanntlich eine eheliche Verbindung nach dem Muster der Ehe des hl. Josef und der allerseligsten Jungfrau, nämlich mit dem Gelöbnis der Bewahrung steter Jungfräulichkeit[1]).

---

[1]) Über die Ehe Josefs mit Maria vgl. Flunk, in dieser Ztschr., 1888, S. 656 ff.

Nach heutiger Praxis werden zur giltigen Schließung derselben drei Stücke erfordert:

1. Das von den Nupturienten mit beiderseitiger Übereinstimmung abgelegte Gelübde der Keuschheit votum castitatis mutuo consensu emissum);

2. die Absicht und Meinung, eine giltige Ehe zu schließen (animi propositum matrimonium contrahendi) und dadurch alle Rechte wirklicher Eheleute gegenseitig zu erwerben, nicht bloß das jus radicale, sondern auch das jus utendi;

3. der Wille, das ihnen durch die bevorstehende Eheschließung zukommende jus utendi als Eigenthümer, kraft ihres Verfügungsrechtes, für immer an den andern Theil abzutreten[1]) und so in eminenter Weise (maxime) auszuüben und zu gebrauchen.

Wie ernst diese Cession nach der nunmehrigen vigens disciplina genommen wird und wie schwer solche St. Josefseheleute wiederum in den Besitz der einmal abgetretenen Rechte eingesetzt werden, möge der Leser aus einem vor nicht gar langer Zeit zu Rom behandelten Falle ersehen.

II. Behandlung der St. Josefsehe im Dispensfall.

Casus. Sempronius et Titia ante sex fere annos voto castitatis mutuo consensu emisso, matrimonium contraxerunt eo animi proposito, ut usque ad supremum vitae suae diem ita in matrimonio viverent, quemadmodum s. Joseph et B. Virgo vixerunt.

Fecerunt illi quidem huc usque quod voverunt.

Sed quum interea mutatis vitae suae circumstantiis nunc cogantur in uno cubiculo eoque non satis amplo habitare, vehementibus urgentur carnis tentationibus. Timent valde ne succumbant. Quamobrem ad pedes Sanctitatis Tuae provoluti rogant humillime per me de hoc suo perpetuae castitatis voto dispensationem'.

Responsum. Sacra Poenitentiaria Tibi dilecto in Chto. Confessario, ex approbatis ab ordinario, per oratores electo,

---

[1]) Über dieses Verfügungs- oder Cessionsrecht, das den Eheleuten als Eigenthümern zukommt, bemerkt *Ballerini,* II, n. 752, not. c., quum quis usui juris sui in alterius corpus sponte cedit, hoc ipso jus potestatemque sibi esse illamque exercere putandus est. Nemo quippe cedit legitime nisi illud, quod in potestate habet, et ejusdem usui cedens, ipsam evidenter exercet . . Ergo *dum quis in conditionem castitatis contrahendo consentit, matrimoniali jure vel maxime utitur*'.

facultatem concedit, ipsis oratoribus conjugibus, si ita sit, audita prius respective eorum sacramentali confessione ac praevia eorundem absolutione a mutatione propositi hujusmodi cum congrua poenitentia salutari, praefatum castitatis votum ab eis mutuo consensu emissum, ad hoc tantum, ut debitum conjugale ad invicem exigere et respective reddere licite possint, in sacramentalem confessionem semel quolibet mense et in alia poenitentiae seu pietatis opera a Te discrete injungenda ac tamdiu duratura quamdiu se castitatem servare voto obligarunt, apostolica auctoritate dispensando commutandi. Pro foro conscientiae et in sacramentali confessione tantum, ita quod si extra licitum matrimonii usum, quod absit, deliquerint, sciant se contra votum facere; et quatenus votum perpetuum emiserint de servanda castitate, qui alteri supervixerit castitatem servet, utpote eodem voto obstrictus, nec ad alias nuptias possit licite convolare nisi apostolicam dispensationem obtinuerit; et ita utrumque moneas[1]. Datum Romae in sacra Poenitentiaria . . 1900.

N. Nilles S. J.

Kleinere Mittheilungen. Einige neue Actenstücke zur Geschichte des beginnenden Semipelagianismus veröffentlicht G. Morin in Revue Bénédictine XVIII (Maredsous 1901) 241—256. Von einer Reise nach seiner Vaterstadt Uzala hatte der Mönch Florus in sein Kloster zu Hadrumet den Brief des hl. Augustin an Xystus mitgebracht, der bei den dortigen Mönchen die bekannten Zweifel und Bedenken erregte. Um dieselben zu zerstreuen, wandte ihr Abt Valentin sich an Evodius, Bischof von Uzala, an den Priester Sabinus, an den Priester Januarianus, endlich an Augustin selbst. Die Antwort des Evodius hatte Morin früher schon veröffentlicht (Rev. Bén. XIII, 1896, 481—486). Jetzt veröffentlicht er sie von neuem in besserem Texte nach der Münchener Handschrift Clm 8107. Derselben Handschrift entnimmt er auch den früher gänzlich unbekannten Brief des Januarianus. Ein drittes sehr kurzes ebenfalls bisher unbekanntes Schreiben ist ein Brief des hl. Augustin an Abt Valentin über den genannten Florus, den auf Wunsch des Heiligen Abt Valentin zu

[1]) Stimmt fast wörtlich mit der Dispensatio in voto solemni castitatis v. J. 1866 in m. Disput. acad. fasc. II, S. 48.



Augustin gesandt hatte. Januarianus wie Evodius sprechen sich für Augustin gegen die Semipelagianische Lehre aus.

— Ebenda (p. 257—261) untersucht O. Rottmanner, welche Ansicht der hl. Augustin über den Verfasser des Hebräerbriefes hegte. Das Ergebnis ist, dass bis zum Jahre 409 Augustin öfter den Apostel als Verfasser desselben nennt (de div. qq. 83, qu. 75, 1; de serm. Dom. in monte l. 2 c. 7 n. 27; c. Adimant. Man. c. 13 n. 3; epist. ad Rom. inch. expos. n. 11; de doctr. christ. l. 2 c. 8 n. 13; c. Crescon. l. 3 c. 74 n. 86), später aber niemals mehr. Über die Meinung seiner Zeitgenossen sagt er de civ. Dei l. 16 c. 22, die einen schrieben den Brief dem Apostel Paulus zu, andere leugneten das. Er selbst mochte sich, wie es scheint, nicht entscheiden und zog deshalb eine unbestimmte Ausdrucksweise vor, zB. de nupt. et concup. l. 1 c. 4 n. 5: De qua (fide) ait Apostolus: (Rom. 14, 23), et de qua iterum scriptum est ad Hebraeos: (Hebr. 11, 6); c. mendac. c. 19 n. 39: Sed perfectorum est, ait aliquis, solidus cibus (Hebr. 5, 4).

— Die Anfänge des Mönchthums in Gallien sucht J. M. Besse (ebenda pag. 262—279) nach den spärlich fließenden Quellen Sulpitius Severus und Paulin von Nola zu schildern. Begründer desselben in Gallien ist der hl. Martinus, der es als Kind in Oberitalien kennen gelernt hatte und seine ascetische Bildung bei den Asceten in der Umgebung des hl. Hilarius empfieng, als Mönch in Ligugé und später in seiner Bischofsstadt Tours soviele Mönche um sich sammelte, dass bei seinem Leichenbegängnis deren 2000 gegenwärtig waren. Ihre Lebensweise, die durch ein geschriebenes Gesetz nicht geregelt wurde, war äußerst streng, was Nahrung, Kleidung, Wohnung angeht. Als einzige Arbeit wurde durch jüngere Mönche das Abschreiben von Handschriften besorgt, die ältern sollten ausschließlich dem Gebet sich widmen. Trotzdem übte diese Lebensweise, die freilich auch vielfach verachtet wurde, auf die vornehmen Stände eine bedeutende Anziehungskraft aus. Frauenklöster bildeten sich in Gallien ungefähr gleichzeitig mit den Männerklöstern, die Oblation von Kindern war auch in Gallien von Anfang an üblich, auch noch nicht getaufte wurden in die Klöster aufgenommen.

— Einige kleinere linguistische Arbeiten katholischer Missionäre, welche der französischen Akademie der Inschriften im vergangenen Jahr 1900 vorgelegt wurden, mögen hier zusammengestellt sein (vgl. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus 1900 pag. 550. 666. 290):

Dictionnaire thibétain-latin-français par les Missionnaires catholiques du Thibet. Hong-Kong 1900 in 4.

Essai de grammaire Kibemba par J. D., Missionnaire des Pères blancs. — Catéchisme en langue Kibemba, Saint-Cloud 1900. 2 vol. in 12.

Petit dictionnaire français-chinois par le P. A. Debesse S. J. Chang-Hai 1900 in 12.

Angekündigt ist Grammaire du dialecte de Hué (Annam) par le P. Cadière missionaire.

Von den ‚Weißen Vätern‘ des Cardinals Lavigerie wurden schon früher folgende Grammatiken veröffentlicht (vgl. l. c. 1897 pag. 297 s.):

Essai de grammaire tabwa par Gust. de Beerst, missionnaire du haut Congo (Zeitschrift für afrikanische u. oceanische Sprachen).

Grammaire khiswahili par le père Delaunay, missionnaire au Tanganika. Paris 1885 in 16.

Manuel de langue luganda, comprenant la grammaire et un recueil de contes et de légendes, par les pères L. L. et C. D. des Pères Blancs, missionnaires dans le Luganda, 2e édition. Einsiedeln 1894 in 16. (die erste Ausgabe erschien 1882).

Manuel de la langue songay, parlée de Tombouctou à Say, dans la boucle du Niger, par les RR. PP. Hacquard et Dupuis. Paris 1898 in 16. A. Hacquard legte der Akademie auch Grammatik und Wörterbuch der Bambarasprache vor (vgl. l. c. pag. 572).

— Über den Sinn der in päpstlichen Schreiben oft gebrauchten, von Unkundigen oft mißverstandenen Formel **regulares cuiusvis ‚ordinis etiam Societatis Jesu‘** eine Äußeruug Benedicts XIV.. zu besitzen, kann nur erwünscht sein, und eine solche findet sich in einem der Schreiben des genannten Papstes, welche in der Theologischen Quartalschrift, Tübingen 1901 S. 374 ff. veröffentlicht werden. Von der Bulle Ex quo singulari vom 11. Juli 1742 sagt nämlich aaO. S. 385 Benedict XIV., dieselbe erwähne der Jesuiten ausdrücklich nirgends anders als bei der Derogation der Privilegien und zwar hier deshalb, weil, wenn sie an dieser Stelle nicht erwähnt würden, sie in Kraft ihrer Privilegien in den Bestimmungen der Bulle nicht inbegriffen wären: de' predetti Padri unicamente si parla nella deroga ai privilegj, perchè in vigore dei medesimi, se non sono nominati, non sono compresi aaO. S. 385). Der Zweck der Formel ist also nicht, die Jesuiten besonders hervorzuheben, sondern nur, sie nicht

auszuschließen. Folglich hat auch der Schluss keine Geltung: In dieser und jener Bulle wird allen Orden etiam Societati Jesu ein Befehl ertheilt, also haben die Jesuiten, und diese in erster Linie, durch Gesetzesübertretungen diesen Befehl nothwendig gemacht. Vgl. darüber B. Duhr, Jesuitenfabeln 3. Aufl. (Freiburg 1899) S. 610, wo S. 618 f. auch die völlig unbewiesene Beschuldigung auf Sclavenhandel widerlegt wird. Anspruch auf besondere Erwähnung in päpstlichen Actenstücken wurden auch sonst von Päpsten verliehen. Vgl. zB. Les régistres d'Aléxandre IV (bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome) n. 205. 482. 600. K.

Berichtigungen.

S. 75, Z. 7 der Anmerkung 1: Verdienstes st. Versprechens.
S. 75 (Anmerkung), Z. 4 v. u.: eigentlichen st. uneigentlichen.
S. 84, Z. 5 v. o.: voraussetzt st. vorausgesetzt.
S. 110, Z. 15 v. o.: Taparelli st. Taxarelli.
S. 177, Z. 4 v. o.: unerläßlich st. unverläßlich.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

Register

zum Jahrgange 1901 (Band XXV).

Jeder von einem Mitarbeiter gelieferte und unterzeichnete Beitr(ag) ist im Register unter dessen Namen als Abh(andlung) oder als Rec(ension) oder als Anal(ekte) bezeichnet.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie*)“.

Nr. 86. **1900.** Innsbruck, 9. Dec.

Bei der Redaction eingelaufen seit 8. September 1900:

Agapon, Basile, L'Évangile Philosophique. Athènes, C. P. Cléronome, 1900. 96 p.

Akademie, Christliche, Organ des Vereines ‚Christliche Akademie zu Prag‘. 1900, 7—11.

Ambrosius, Zeitschrift für die Jugendseelsorge. Donauwörth, Auer, 1900. 7—12.

Angela-Blatt, Das Apostolat der christlichen Töchter. Norbertusdruckerei, Wien, 1900. 7—12.

Anzeiger, Literarischer, redig. von Prof. Dr. Fr. Gutjahr in Graz. 1900. 9—12. 1901. 1—3.

Archiv f. kath. KR. Mainz, Kirchheim, 1900. 3. 4.

Arendt, Guillelmus, S. J., De coniugio clandestine inito in loco exempto a peregrinis qui in patria decreto Tridentino subiciuntur. Brevis disquisitio. Ex bibliotheca Romanae ephemeridis *Analecta Ecclesiastica*. Romae, apud Analectorum Editorem. 1900. 33 p.

Ave Maria! Illustrierte Monatshefte zur Erbauung, Belehrung und Unterhaltung. Hgg. vom Linzer Dombau-Verein. Marienzeitschrift, zugleich Organ des Vereines der hl. Familie. Redigiert v. Fr. J. Pesendorfer. 1900. 4—10. Jährlich K. 1.84. Urfahr-Linz, Pressverein.

Bachelet, X.-M. Le, S. J. Science et Religion. Études pour le temps présent. Le Péché Originel dans Adam et ses Descendants. Exposé apologétique. 1re Partie: Justice et Chute Originelle. 2me Partie: La Tache Héréditaire. 62 + 62 p. Paris, Bloud et Barral. 1900.

Ballmann, P., Die schwarze Kunst des Joh. Gutenberg. Ravensburg, Dorn'sche Buchh., 1901. 48 S. 16.

Bautz, Dr. Joseph, Grundzüge der katholischen Dogmatik. Zweiter Theil. Zweite, verbesserte Auflage. Mainz, Kirchheim, 1900. VIII 227 S. gr. 8. M. 3.

Beissel, Stephan, S. J., Das Gebet des Herrn und der Englische Gruß. Betrachtungspunkte. Freiburg i. Br., Herder, 1900. VIII 119 S. M. 1.20, geb. M. 2.

Beringer, Franz, S. J., Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch. Handbuch für Geistliche u. Laien, nach den neuesten Entscheidungen u. Bewilligungen der hl. Ablasscongr. bearb. 12. von der hl. Ablasscongr. approbierte u. als authentisch anerkannte Auflage. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1900. XXIV + IV 850 + 67* S. 8. M. 7.

---

*) Da es der Redaction nicht möglich ist, alle eingesendeten Schriften in den Recensionen oder Analekten nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.

Blume-Dreves, Sequentiae Ineditae. Liturgische Prosen des Mittelalters aus Handschriften und Wiegendrucken. Vierte Folge hgg. von Clemens *Blume* S. J. Leipzig, O. R. Reisland, 1900. 305 S. — Psalteria Rythmica. Gereimte Psalterien des Mittelalters. Erste Folge. Aus Handschriften und Wiegendrucken hgg. von Guido Maria *Dreves* S. J. Ebd. 275 S.

Brors, P. Fr. X., S. J., Die Wahrheit. Apologetische Gespräche für Gebildete aller Stände. Erster Theil: Der Kampf um die Wahrheit. 2. Aufl. Kevelaer, Butzon u. Bercker, 1900. 136 S.

Bruneau, Joseph, P. S. S., Synopse évangélique. Paris, Lecoffre, 1901. XXIV 195 p. 16. Fr. 3.

Catalogus Cod. Hagiog. Latinorum Biblioth. Nation. Parisiensis. 4 vol. Ediderunt Hagiographi Bollandiani 1889—1893.

Catalogus Cod. Hagiogr. Graecorum Biblioth. Nation. Parisiensis. 1 vol. Ediderunt Hagiographi Bollandiani et Henricus Omont. 1896.

Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum, editum consilio et impensis Academiae litterarum Caesareae Vindobonensis Vol. XXXXI. (Sect. V, Pars III.) Sancti Aureli Augustini de fide et symbolo de fide et operibus de agone christiano de continentia de bono coniugali de sancta virginitate de bono viduitatis de adulterinis coniugiis lib. II de mendacio contra mendacium de opere monachorum de divinatione daemonum de cura pro mortuis gerenda de patientia. Ex recensione Josephi Zycha. Pragae, Vindobonae, F. Tempsky, Lipsiae, G. Freytag, 1900. XXXXVII 708 p.

Correspondenz-Blatt f. d. öst. Clerus, mit Augustinus u. Hirtentasche. Wien, Fromme, 1900. 11—23.

Diefenbach, Johann, Der Zauberglaube des sechzehnten Jahrhunderts nach den Katechismen Dr. Martin Luthers und des P. Canisius. Mit Berücksichtigung der Schriften Pfarrers Längin-Karlsruhe und des Professors Riezler-München. Mainz, Kirchheim, 1900. XII 209 S. M. 3.

Ditscheid, Dr. Ägidius, Matthias Eberhard, Bischof von Trier, im Culturkampf. Trier, Paulinusdruckerei, 1900. VI 144 S.

Dunin-Borkowski, Stanislaus von, S. J., Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episcopats. (77. Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria-Laach".) Freiburg, Herder, 1900. VIII 187 S.

Eberhard, Dr. Matthias, Kanzelvorträge. 6 Bde. Hgg. von Dr. Ägidius Ditscheid. 3. Aufl. Freiburg i. Br., Herder, 1890—1900. M. 30.50.

Einig, Dr. Petrus, Institutiones Theologiae Dogmaticae. Tractatus de Sacramentis. Pars I. De sacramentis in genere, baptismo, confirmatione, eucharistia. Treveris, ex officina ad S. Paulinum, 1900. X. 248 p. 8. M. 3.

Ender, Anton, Kurzer Abriss der Katechetik für Lehrer- und Lehrerinnen-Bildungsanstalten. Wien, Herder, 1900. 51 S. 85.

Ernst, Dr. Johann, Die Nothwendigkeit der guten Meinung. Kempten, Kösel, 1900. 30 S. M. 0.50.

Forschungen zur christlichen Litteratur- u. Dogmengeschichte. Herausgegeben von Dr. A. Ehrhard und Dr. J. P. Kirsch. I. Band. 4. Heft. Eine Bibliothek der Symbole und theologischer Tractate zur Bekämpfung des Priscillianismus und westgothischen Arianismus aus dem VI. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der theolog. Literatur in Spanien von Dr. Karl *Künstle*. Mainz,

Kirchheim, 1900. VI 185 S. gr. 8. M. 5. — II. Band. 1. u. 2. Hft. Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften von Dr. F. X. Funk. Mainz, Kirchheim, 1901. XII 316 S. gr. 8. M. 9.

Frank, Dr. Fr., Der unerschöpfliche Gnadenborn der Christenheit. Betrachtungen über die v. apostol. Stuhle genehmigte Herz Jesu-Litanei nebst einem Anhang von Gebeten. Würzburg, Bucher, 1900. XV 512 S. M. 3.

Frankfurter zeitgemäße Broschüren. Gegründet von Paul Haffner, Joh. Janssen u. E. Th. Thissen. Neue Folge hgg. v. Dr. Joh. Mich. Raich. 20. Bd. October 1900. 1. Hft. Sant Elia, ein deutsches Heiligthum auf classischem Boden. Erinnerungen an eine archäologische Streife in Etrurien v. C. M. Kaufmann. Mit 8 Abbildungen. — 2. Hft. Das neunzehnte Jahrhundert. Ein Rückblick von Dr. Seidenberger. Hamm i. W., Breer u. Thiemann, 1900. Ein Band (12 Hefte) M. 3, Einzelheft M. 0.50.

Freiseisen, Dr. Johann, Christoph IV. Andreas Freiherr von Spaur, Bischof von Brixen (1601—1613) und das christliche Leben in seiner Diöcese. Separatabdruck aus dem „Priester-Conferenz-Blatt". Brixen, A. Weger, 1900. 109 S. K 1.50.

Grabmann, Martin, Dr. Franz v. P. Morgott als Thomist. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts (Separatabdruck aus „Jahrbuch für Philosophie u. spec. Theologie XV. Jahrgg."). Paderborn, Schöningh, 1900. 36 S. M. 0.75.

Giamil, Samuele, Monte Singar. Storia di un popolo ignoto testo siro-caldeo e traduzione italiana. Roma, Ermanno Loescher & Co., 1900.

Grimm, Dr. Joseph, Geschichte der öffentlichen Thätigkeit Jesu. Nach den vier Evangelien. Vierter Band. Zweite Auflage besorgt v. Dr. Joseph Zahn. Regensburg, Friedr. Pustet, 1900. XVI 708 S.

Hahnekamp, György, Magyar Konvertiták. Budapest, Stephaneum, 1900. 260 lp. K. 2.

Hammerstein, L. von, S. J., Geistliche Lesungen für Priester. Trier. Paulinus-Druckerei, 1900. 188 S. M. 1.

Handweiser, Literarischer, 1900. 1—11. Münster, Theissing.

Heinrich, Dr., J. B., Lehrbuch der katholischen Dogmatik. Bearbeitet u. herausgegeben v. Dr. Philipp Huppert. Zweiter Halbband. Zweite (Schluss-) Abtheilung. Mainz, Kirchheim, 1900. IV 303 S. Lex.-8. M. 4.50. Preis des vollständigen Werkes (XVI 910 S.) geh. M. 14, in Halbled. geb. M. 16.

Hollweck, Dr. Josef, Das Testament des Geistlichen nach kirchlichem und bürgerlichem Recht. Mainz, Kirchheim, 1901. IV 123 S. gr. 8. M. 2.50.

Index Librorum Prohibitorum SSmi D. N. Leonis XIII iussu et auctoritate recognitus et editus. Praemittuntur Constitutiones Apostolicae de examine et prohibitione librorum. Romae, Typis Vaticanis, 1900.

Judde, Claude, S. J., Exercitien für Ordensleute. Nach d. Französ. bearb. und mit Zusätzen versehen von Josef Maria Hillenkamp S. J. 2., verbesserte Auflage. Innsbruck, Fel. Rauch, 1901. XXII 503 S. K 2.60 (M. 2.60).

Kalender für das Jahr 1901: I. Bei Eberle, Kälin & Cie., Einsiedeln: Neuer Einsiedler Kalender. 35 Pf. II. Bei Fromme in Wien:

Kalender für den Katholischen Clerus 23. Jahrg. K. 3.20. III. Bei Opitz in Wien: Österr. Familienkalender f. Stadt u. Land. 4. Jahrg. K. 0.50.

Katechetische Handbibliothek. 38. Bändchen: Die siebenfache Gnadenquelle. Katechesen über die Sacramente im allgemeinen, von Benedict Repefny. Kempten, Kösel, 1900. 208 S. M. 1.20. — 39. Bändchen: Sociale Christenlehren. Wegweiser zur Lösung der socialen Frage von Bruno am Rhein. Ebd. 304 S. M. 1.80. — 40. Bändchen; Epistel-Worte. Dargeboten von Aloysius Stanislaus. Ebd. 330 S. M. 1.80.

Kempel, Dr. Franz, Die „christliche" und die „neutrale" Gewerkvereins-Bewegung, beurtheilt an der Hand des Rundschreibens „Rerum novarum" des Papstes Leo XIII. vom 17. Mai 1891 und des Hirtenschreibens der preuß. Bischöfe an ihre Geistlichkeit v. 22. Aug. 1900. Mainz, Kirchheim, 1901. IV 164 S. 8. M. 1.60.

Kirchenlexikon von Wetzer u. Welte. Zweite Aufl. Heft 128. Freiburg, Herder, 1900.

Kirchenzeitung, Schweizerische. Nr. 37—49. Erscheint jeden Freitag. Abonnementpreis f. d. ganze Schweiz 6 Fr., f. d. Ausland (incl. Francatur) 9 Fr. pro Jahr. Verantwortliche Redaction: A. Meyenberg, Can. u. Prof. theol. in Luzern. Verlag u. Expedition: Räber u. Cie, Buchdruckerei und Buchhandlung in Luzern.

Krieg, Dr. Cornelius, Lehrbuch der Pädagogik. Geschichte und Theorie. Zweite, wesentlich vermehrte u. verbesserte Auflage. Paderborn, Schöningh, 1900. XVI 489 S.

Künstle, Dr. K., Zwei Documente zur altchristlichen Militärseelsorge. Mainz, Kirchheim, 1900. 28 S. gr. 8. 50 ₰.

Leben, Das beschauliche. Seine apostolische Wirksamkeit. Von einem Priester des Karthäuserordens. Aus d. Französ. übs. v. e. Priester der Karthause Hain b. Düsseldorf. Mühlheim a. d. Ruhr, Hegner, 1899. 144 S. M. 0.95.

Leben Jesu Christi, Das — in Betrachtungen f. alle Tage des Jahres. Nach dem Französischen eines unbenannten Verfassers v. e. Priester der Diöcese Culm. Mainz, Kirchheim, 1900.

Lingg, Dr. Max, Cultur-Geschichte der Diöcese und Erzdiöcese Bamberg seit Beginn des 17. Jahrhunderts auf Grund der Pfarr-Visitations-Berichte. Erster Band: Das siebenzehnte Jahrhundert. Kempten, Kösel, 1900. VIII 174 S. M. 2.80.

Martin, Jos., S. J., Die Heiligkeit der katholischen Kirche a. d. Wende des 19. Jahrhunderts. Ravensburg, Dorn'sche Buchh., 1900. 22 S. 16.

Michelitsch, Dr. Antonius, Elementa Apologeticae. Tom. I: Philosophia Religionis. Graz, Sumptibus Styriae, 1900. XII 186 p. K. 3.

Missions Belges de Compagnie de Jesus. 1—12. 1900. Imprimerie Scientifique: Ch. Bulens. Editeur. Rue de l'Escalier 22. Bruxelles.

Mittheilungen des Instituts f. österreichische Geschichtsforschung. Unter Mitwirkung von *A. Dobsch*, Osw. *Redlich* u. Fr. *Wickhoff* redig. von E. *Mühlbacher*. XXI. Bd. Heft 2. 3. 4. Innsbruck, Wagner, 1900.

Monatsschrift für Christliche Social-Reform, Gesellschaftswissenschaft, volkswirtschaftliche u. verwandte Fragen. Begründet von weiland Freih. Karl v. Vogelsang. 1900. 6—10. Basel, ‚Volksblatt'.

Monatsschrift, Katechetische. 1900, 6—11. Münster, H. Schöningh.

Nachrichten, Salesianische. 1900. 1—11. Turin, Salesianische Druckerei.

Nilles, P. Peter, S. J., Schutz- und Trutz-Waffen im Kampfe gegen den modernen Unglauben. Weiteren Kreisen der Gebildeten und des Volkes dargeboten. Erster Theil. 3. Aufl. Kevelaer, Butzon u. Bercker, 1900. 122 S. M. 0.60.

Nirschl, Dr. Joseph, Das Haus und Grab der heiligen Jungfrau Maria. Neue Untersuchungen. Mit dem Entwurf der neuen Marienkirche auf Sion. Mainz, Kirchheim, 1900. XII 229 S. gr. 8. M. 4.

Nürnberger, Dr. A. J., Neue Documente zur Geschichte des P. Andreas Faulhaber. Mainz, Kirchheim, 1900. 46 S. gr. 8. M. 1.20.

‚Ons Hémecht'. Organ des Vereines für Luxemburger Geschichte, Litteratur und Kunst. 6. Jahrg. 1900. Heft 1—12. (Inland) Fr. 7.50. (Ausland Fr. 10 = M. 8. Luxemburg, Verlag des Vereines.

Pädagogische Vorträge u. Abhandlungen hgg. v. Jos. Pötsch. Heft 33: Confessionelle Schulen, ein Erfordernis der pädagogischen Grundsätze von Valentin Eschenlohr. Kempten, Kösel, 1900. 64 S. 65 ₰.

Pastoralblatt von Münster, 1900, 6—11. Münster, Regensberg.

Pastor bonus, Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. Praxis, 1900, 9—12. 1901. Trier, Paulinusdruckerei.

Polybiblion, 1900, partie littér. 6—11; partie technique 6—11. Paris, Polybiblion.

Rapp, Ludwig, Topographisch-historische Beschreibung des Generalvicariates Vorarlberg. IV. Bd. 5. Heft. Decanat Dornbirn (Fortsetzg.). — Pfarre Ebeit. — Pfarre Lustenau. — Pfarre St. Johann-Höchst. — Pfarre Fussach. Brixen, Weger, 1900. S. 385—480.

Realencyklopädie f. protestantische Theologie u. Kirche. Begründet v. J. J. Herzog, in dritter verb. und verm. Aufl. unter Mitwirkung vieler Theologen und anderer Gelehrten hgg. von D. Albert Hauck. Achter Band: Hesse — Jesuitinnen. Leipzig, Hinrichs, 1900. 788 S.

Redlich, Dr. Paul, Cardinal Albrecht von Brandenburg und das Neue Stift zu Halle 1520—1541. Eine kirchen- u. kunstgeschichtliche Studie. Mainz, Kirchheim, 1900. XII 361 + 263 S. gr. 8. M. 12.

Reisebrevier, Neuestes —, zu beziehen durch alle Buchhandlungen. Regensburg, Pustet, 1900. 18. Broschiert M. 15. Geb. M. 22.50. 24. 25.

Respighi, Mgr. Carlo, Nuovo Studio su Giovanni Pier Luigi da Palestrina e l'emendazione del Graduale Romano con appendice di documenti. Roma, Desclée. VII 138 p.

Revue biblique internationale publiée par l'école pratique d'études bibliques, établie au convent Dominicain Saint-Étienne de Jérusalem. *Tables Générales* comprenant les volumes I—VIII (1892—1899). Paris, Lecoffre, 1900.

Revue de l'orient chrétien. Supplément trimestriel à la Terre sainte. V. Nr. 1—3. Paris, A. Picard et Fils, 1900.

Röntgen, Paul, Gemüt und Gemütsbildung. Social-pädagogische Studien über die Erziehung des Volkes in Familie, Schule und Leben. Ein Beitrag zur Lösung der socialen Frage. Kempten, Kösel, 1900. XI 368 S. M. 3.20.

Ruland, Ludwig, Die Geschichte der kirchlichen Leichenfeier. Gekrönte Preisschrift. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, 1901. VIII 301 S. M. 3.

Sägmüller, Dr. J. B., Lehrbuch des Kirchenrechts. Erster Theil. Einleitung. Kirche und Kirchenpolitik. Die Quellen des Kirchenrechts. Freiburg, Herder, 1900. VII 144 S.

Salembier, L., Le Grand Schisme d'Occident. Paris, Lecoffre, 1900. 12. XII 430 p. Fr. 3.50.

de Santi, Angelo S J., Die lauretanische Litanei. Historisch-kritische Studie. Aus dem Italienischen von Johann *Nörpel*. Paderborn, Schöningh, 1900. VI 134 S. M. 3.60.

Sattler, Leo, O. S. B., Widukind. Ein Weihnachts-Spiel in drei Acten. Zweite, verbesserte Aufl. Ravensburg, Herm. Kitz, 1900. 80 S.

Scala, P. Ferdinand von, O. Cap., Des heiligen Fidelis von Sigmaringen, Erstlingsmärtyrers des Kapuzinerordens und der Congregatio de propaganda fide: Übungen seraphischer Frömmigkeit. Ins Deutsche übertragen u. dem Gebrauche von Laienbrüdern, Klosterfrauen und frommen Weltleuten angepaßt. Lindau i. B., Jak. Lutz, 1900. 312 S. 24. K 1.10.

Schaefer, Dr. Aloys, Die Gottesmutter in der hl. Schrift. Biblisch-theolog. Vorträge. Zweite neubearb. Aufl. Münster i. W., Aschendorff, 1900 V 260 S. M. 4.25.

Schlecht, Josef. Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων (Doctrina XII apostolorum). Una cum antiqua versione Latina prioris partis „*de duabus viis*“ primum edidit. Friburgi Brisg., Herder, 1900. 24 p. M. 1.

Schmid, Dr. Andreas, Der Kirchengesang nach den Liturgikern des Mittelalters. Kempten, Kösel, 1900. 30 S. M. 0.60.

Schneller, Dr. Heinrich, Die Incorporation von Kirchenämtern mit besond. Berücksichtigung v. Österreich. Wien, Manz, 1900. X 107 S.

Seeböck, P. Philibert, O. Fr. min., Die Herrlichkeit der katholischen Kirche in ihren Heiligen und Seligen des 19. Jahrhunderts. Nach neuesten authentischen Quellen verfaßt. Innsbruck, Fel. Rauch, 1900. 580 S. K. 4 (M. 4).

Staatslexikon. Zweite, neubearbeitete Auflage. Unter Mitwirkung von Fachmännern herausgegeben im Auftrage der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland von Dr. Julius Bachem. 5., 6., 7. Heft. Freiburg i. Br., Herder, 1900. Preis pro Heft M. 1.50.

Strassburger Diöcesanblatt Kirchliche Rundschau hgg. v. Domcapitular Dr. Chr. Joder. Strassburg, Druck von F. X. Le Roux et Co. 1900.

Strassburger Theologische Studien. Herausgg. v. Dr. Alb. *Ehrhard* u. Dr. Eug. *Müller*. I. Supplementbd: Die altchristl. Litteratur u. ihre Erforschung von 1884 — 1900. I. Abtheilung. Die vornicänische Litteratur. Von Alb. Ehrhard. Freiburg, Herder, 1900. XII 644 S. M. 15. — IV. Bd. 1. Heft: Forbenius Forster, Fürstabt v. St. Emmeram in Regensburg. Ein Beitrag zur Litteratur- u. Ordensgeschichte des 18. Jahrhunderts von Dr. Joseph Anton Endres. VII 114 S. M. 2.40.

Studien, biblische. Herausgegeben von Prof. Dr. O. Bardenhewer in München. V. Bd. 4. u. 5. Heft: Barhebraeus u. seine Scholien z. hl. Schrift. Von Dr. Joh. Göttsberger. Freiburg, Herder, 1900. XII 183 S. M. 4.40.

Terre sainte, Revue de l'orient chrétien. 1900. 26e année. Nr. 1—24. Paris, Bureau des oeuvres d'orient.

Thérancé, P. Leopold de, O. M. C., Leben des heiligen Antonius von Padua. Nach dem Französischen bearbeitet von Schwester M. Paula. Mit 12 Abbildungen. Regensburg, J. Habbel, 1900. IV 180 S. M. 1.50, elegant geb M. 2.

Thurston, Herbert, S. J,, The Holy Year of Jubilee. An account of the history and ceremonial of the Roman jubilee. Illustrated from contemporary engravings and other sources. London, Sands & Co., 1900. XXIV 420 p. M. 12.50.

Traber, J., Das Cassianeum in Donauwörth. Festschrift zum 25jähr. Jubiläum seines Bestehens. Im Auftrage des Fest-Comités verfasst. Zweite, vermehrte Auflage. Donauwörth, Auer, 1900. gr. 8. 62 S. Text u. 14 Tafeln mit Illustrationen. M. 1.

Van Nieuwenhoff, W., S. J., Leben des heiligen Ignatius von Loyola. Autorisierte deutsche Ausgabe Regensburg. J. Habbel, 1901. I. Bd. VIII 608 S. II. Bd. 914 S. Broschiert M. 8, geb. M. 10.

Aus Vergangenheit und Gegenwart. Erzählungen, Novellen, Romane. 25. Bändchen. Bewegte Bahnen v. Mrs. Mary Holmes. Kevelaer, Butzon u. Bercker, 1900. 142 S. M. 0.30.

Volpi, Raymundus, Sectiones Philosophiae Moralis, quas in scholis collegii Urbani de propaganda fide habebat. Volumen I., complectens partem generalem. Roma, Libreria Pontificia, Federico Pustet, 1899. VI 202 p. — Volumen II, complectens partem specialem. 1900. 200 p.

— — De usura mentali. Roma, F. Pustet, 1900. 28 p.

Vorreformationsgeschichtliche Forschungen. I. Das Predigtwesen in Westfalen in der letzten Zeit des Mittelalters. Ein Beitrag zur Kirchen- u. Culturgeschichte von Dr. Florenz Landmann. Münster i. W., Aschendorff, 1900. XVI 253 S. M. 5.50.

Weber, Dr. Valentin, Die Abfassung des Galaterbriefes vor dem Apostelconcil. Grundlegende Untersuchungen sur Geschichte des Urchristenthums und des Lebens Pauli. Ravensburg, Kitz, 1900. XVI 406 S. M, 5.

— — Die Adressaten des Galaterbrives. Beweis der rein-südgalatischen Theorie. Ravensburg, Kitz, 1900. IV 80 S. M. 1.20.

— — Erklärung von Gal. 2, 6a. Mainz, Kirchheim, 1900. 20 S.

Welt, Alte und neue. Illustriertes katholisches Familienblatt zur Unterhaltung und Belehrung. Mit den Beilagen: Rundschau in Wort und Bild, und: Für die Frauen und Kinder. 1900/1901. 35. Jahrgang. Heft 1—4. Benziger, Einsiedeln.

Wetzel, F. X., Das Denkmal der Liebe. 1.—20. Tausend. Ravensburg, Dorn'sche Buchh. 108 S. — Die Planke im Schiffbruch. 1.—20. Tausend. Ebd. 132 S.

Zagoda, Franciscus, De Schismate Photiano. Dissertatio, quam ad summos in ss. theologia honores rite impetrandos scripsit. Zagrabiae, A. Scholz, 1900. 108 p.

Zöhrer, Ferdinand, Am Hirtenstab. Erzählung aus dem Leben des Dieners Gottes Franz Josef Rudigier, Bischof von Linz. Innsbruck, Marian. Vereinsbuchhandlung, 1901. V 320 S. K. 1.60.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie*)“.

Nr. 87. **1901.** Innsbruck, 11. März.

Bei der Redaction eingelaufen seit 9. December 1900:

Altes Testament, Kurzgefasster wissenschaftlicher Commentar zu den heiligen Schriften des —. Auf Veranlassung der Leo-Gesellschaft herausgegeben von Prof. Dr. Bernhard Schäfer i. Wien. Abth. III, Band III, 1. Hälfte. Das Buch Ezechiel. Erklärt von Prof. Dr. Peter *Schmalzl* i. Eichstätt. Mit 5 Abbildungen. Wien, Mayer & Co., 1901. XI 473 S. 8. K 12. M. 10.

Annual Report of the board of regents of the Smithsonian institution, showing the operations, expenditures, and condition of the institution for the year ending june 30, 1898. Washington, goverↄnement printing office, 1900.

Arndt, Augustin, S. J., Die hl. Schrift des A. u. N. Testamentes. Mit dem Text der Vulgata. An Stelle des Allioli'schen Bibelwerkes herausgegeben. Dritter Band. Regensburg, Pustet, 1901. 1019 S. ungeb. 5 M. geb. 6.50 M.

Afselin, Abbé, Vorträge über das Wesen und die Pflichten des Ordenslebens. Deutsch von Alex. Soratroy. 2. Aufl. Augsburg, Schmid'sche Verlagsbuchhandlung, 1900. 230 S. M. 2.

Baaut, Peter, A., L'Église et l'état dans les États-Unis de l'Amérique, la théorie et la pratique. New York, Cincinnati, Ratisbonne, Rome, Fr. Pustet, 1899. 22 p. M. 0.50.

Beissel, Stephan, S. J., Das Leiden unseres Herrn. Betrachtungspunkte für die hl. Fastenzeit. Freiburg i. Br., Herder, 1901. VIII 166 S. M. 1.60 geb. M. 2.40.

— — Die Verherrlichung Unseres Herrn Jesu Christi. Betrachtungspunkte für die Osterzeit. Ebd. IV. 140 S. M. 1.50 geb. M. 2.30.

Berthier, J. J., O. P., Tabulae systematicae et synopticae totius Summae contra Gentes. Parisiis, Lethielleux, 1900. Tab. XXVIII Fr. 5.

Berthold, Die Wissenschaft u. das Augustiner-Chorherrenstift Klosterneuburg. Ein Beitrag zur österr. Literaturgeschichte. Wien, Mayer & Comp., 1900. 67 S.

Bibliothek der kathol. Pädagogik. XI. Der Jesuiten Perpiñá, Bonifacius u. Possevin Ausgewählte pädagogische Schriften. Übersetzt von J. Stier, H. Scheid, G. Fell, Mitgliedern der Ges. Jesu. Freiburg i. Br., Herder, 1901. X. 564 S. M. 6. geb. M. 7.80.

Bogenberger, Jg., Kurze Vorträge über christl. Kindererziehung im Anschlusse a. d. Pädagogik zunächst für die Müttervereine. Regensburg, Pustet, 1900. 127 S.

---

*) Da es der Redaction nicht möglich ist, alle eingesendeten Schriften in den Recensionen oder Analekten nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.

Bondroit, Amedeus, De capacitate possidendi ecclesiae necnon de regio proprietatis vel dispositionis dominio in patrimonio ecclesiastico *aetate Merovingica* (a. 481—751). Tomus prior. Dissertatio iuridico-historica. Lovanii, Van Linthout, 1900. XIV. 264 p.

—— Les precariae verbo regis avant le concile de Leptinnes (a. 743). Extrait de la revue d'histoire ecclésiastique, 1re année, nos 1—3. Louvain, Ch. Peeters, 1900. 54 p.

Boudinhon, A., Le mariage religieux et les procès en nullité. Paris, P. Lethielleux, 1900. 72 p. Fr. 1.

Brandscheid, Fridericus, Novum Testamentum Graece et Latine Textum Graecum recensuit, Latinum ex Vulgata Versione Clementina adiunxit, breves capitulorum inscriptiones et locos parallelos uberiores addidit. Editio critica altera, emendatior. Pars prior: Evangelia. Friburgi Brisgoviae, Herder, 1901. XXIV 652 p. 12. M. 2.40 (Fr. 3) geb. M. 3.40 (Fr. 4. 25).

Braunsberger, Otto, S. J., Beati Petri Canisii S. J. Epistulae et Acta. Collegit et adnotationibus illustravit. Volumen tertium. 1561. 1562. Friburgi Brisg., Herder, 1901. LXV 876 p. 8. M. 23, (Fr. 28.76), c. dorso corio relig. M. 28 (Fr. 35).

Brors, P. Fr. X., S. J., Die Wahrheit. Apologetische Gespräche für Gebildete aller Stände. Zweiter Theil: Der Sieg der Wahrheit. 1. Aufl. Revelaer, Butzon u. Bercker, 1900. 162 S. M. 1.

Brueckner, Lic. Albert, Faustus von Mileve. Ein Beitrag zur Geschichte des abendländischen Manichäismus. Basel, Friedr. Reinhardt, 1901. VIII 82.

Bulletin Historique du Diocèse de Lyon paraissant tous les deux mois sous le patronage des facultés catholiques de Lyon. Lyon, Emmanuel Vitte, 1901.

Chollet, J.-A., La psychologie des élus. Paris, Lethielleux, 1900. XIX 159. Fr. 2.

Constitutiones dogmaticae sacrosancti oecumenici concilii vaticani necnon propositiones notatae in syllabo. Treviris, ex typographia ad S. Paulinum, 1901.

Cüppers, Ad. Jos., Der Verräter. Eine Geschichte a. d. Zeit der französ. Revolution Deutsch v. Ad. Jos. Cüppers. Kevelaer, Butzon u. Bercker 1901. 87 S. M. 0.30.

Deckert, Dr. Josef, Die ‚Apostolischen‘ oder die Irvingianer in Wien. Conferenzreden. Separatabdruck a. d. ‚Sendboten des hl. Josef‘. Wien, Vlg. des ‚Sendboten des hl. Josef‘, 1900. 800 S.

— — Ulrich v. Hutten's Leben u. Wirken. Eine histor. Skizze. Ebd., 1901. XII 99 S.

Desjardins, Gustave, Authenticité et Date des livres du Nouveau Testament. Étude critique de l'histoire des origines du christianisme de M. Renan. Paris, Lethiellenx, 1900. 215 p. Fr. 4.

Diessel, G., C. Ss. R., Maria der Christen Hort. Erster Band: Predigten über die hochgebenedeite Mutter des Herrn. — Zweiter Band: Predigten für alle Muttergottesfeste im Laufe des Jahres. Regensburg, Pustet, 1900. XIV + XV 490 + 720 S.

Dreves, Guido Maria, S. J. Psalteria Rhytmica. Gereimte Psalterien des Mittelalters. Zweite Folge. Nebst einem Anhange von Rosarien. Leipzig, O. R. Reisland, 1901. 274 S.

Ernst, Dr. Johann, Die Nothwendigkeit der guten Meinung. Kempten, Kösel'sche Buchhandlung, 1900. 30 S.

Familie, Die **katholische** —, **nebst der Kinderbeilage** ,Das **gute Kind'.** Illustrierte **Wochenschrift für das katholische Volk** von **G. P. Lautenschlager.** 7. Jahrg. Augsburg, B. Schmid'sche Verlagsbuchhandlung, 1900. Preis vierteljährig 50 ₰.

Forschungen zur christlichen Litteratur- u. Dogmengeschichte. Herausgegeben von Dr. A. Ehrhard und Dr. J. P. Kirsch. I. Band. 2. u. 3. Heft: Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus u. Mysterienwesen. Eine litterar-historische Untersuchung von Dr. Hugo *Koch.* XII 276 S. — 4. Heft: Eine Bibliothek der Symbole und theologischer Tractate zur Bekämpfung des Priscillianismus und westgothischen Arianismus aus dem VI. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Litteratur in Spanien von Dr. Karl *Künstle.* X 181 S. Mainz, Kirchheim, 1900. Abonnementpreis pro 4 Hefte M. 16.

Frankfurter zeitgemäße Broschüren. Gegründet von Paul Haffner, Joh. Janssen u. E. Th. Thissen. Neue Folge hgg. v. Dr. Joh. Mich. Raich. 20. Bd. 3. Hft. Ein englischer Conquistador des achtzehnten Jahrhunderts v. Dr. Ludw. Wattendorf. — 4. Hft. Robert Hammerling. Ein Litteraturbild aus Österreich. Entworfen v. Tezelin Halusa O. Cist. Hamm i. W., Breer u. Thiemann, 1900/01. Ein Band (12 Hefte) M. 3, Einzelheft M. 0.50.

Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Beiträge zur —. Texte und Untersuchungen. Hgg. v. Dr. Clemens Baeumker und Dr. Georg Freih. v. Hertling. Band III. Heft I. Dr. *B. Domanski,* Die Psychologie des Nemesius. Münster, Aschendorff, 1900. XX 168 S. M. 6.

Gregory, Caspar René. Textkritik des neuen Testamentes. Erster Band. Leipzig, Hinrichs, 1900. V. 478 S.

Grundlach, Dr. Aegidius, Exercitien-Vorträge für weibliche Ordensgenossenschaften, Herausgegeben von Dr. Anton Linsenmayer. München, Lentner'sche Buchhandlung, 1901. 426 S. M. 4.

Gutjahr, Dr. F. S., Die Briefe des hl. Apostels Paulus. I. Band: Die zwei Briefe an die Thessalonicher und der Brief an die Galater. 2. Heft. Graz, Styria, 1901. S 100—166.

Hagen, Edmund v., Die Welt als Raum und Materie. Mit einer Einleitung über die Natur des Urwesens. Berlin, i. Selbstverlag des Verfass., 1899. XXIV 154 S.

Hauvilleriana. Ein Beitrag zur Elsässischen Publizistik. 1. Dr. Hauviller über d. elsäss. Clerus von Dr. Jober. 2. Hauviller und seine neueste Schrift von Dr. Judex. 3. Die Hauvilleriade. Von Lucian Landsmann. Straßburg, Buchdr. ,Der Elsässer', 1900. 55 S.

Herzfeld, Dr. George, An Old English Martyrology. Re-edited from manuscripts in the librairie of the British Museum and of Corpus Christi College. Cambridge. With introduction and notes. London, Kegan Paul, Trench, Trübner et Co., 1900. XLII. 243 p.

Hilgers, Joseph, S. J., Das goldene Jahr. 3. vermehrte Aufl. Kevelaer, Butzon u. Bercker, 1900. 287 S. M. 0.75.

— — Jubiläumsbüchlein. 2. Aufl. Kevelaer, Butzon u. Bercker, 1900—1901. 192 S. M. 0.50.

Hugon, Edouard, Les vœux de religion. Contre les attaques actuelles. Paris, P. Lethielleux, 1900. 81 p. Fr. 1.50.

Janssens, Dr. Laurentius. Summa Theologica ad modum commentarii in Aquinatis Summam praesentis aevi studiis aptatam. Tomus III. Tractatus de Deo Trino. (I. Q. XXVII—XLIII). Friburgi Brisg., Herder, 1900. XXIV 900 p. 8. M. 10. (Fr. 12.50) c. dorso corio relig. M. 12.40 (Fr. 15.50).

Jubiläumsbüchein für gottliebende Seelen oder das Jubiläumsjahr 1901. Anleitungen und Gebete für jedermann zur Gewinnung des großen Jubelablasses. 15 S. 1 Stück 10 ₰. 1 Dutzend 1 M. München, Verlag der Canisiusgesellschaft, 1901.

Kaczmarczyk, Dr. Józef, Ireneusz z Lugdunu a Nasze Ewangielie. Studyum krytyczne. Kraków, Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1901. 105 str.

Keller, Dr., St. Alphons von Liguori oder Robert Grassmann? Eine Beleuchtung der Broschüre Grassmann's über die Moraltheologie des hl. Alphonsus. 2. Aufl. Wiesbaden, Gustav Quiel, 1901.

Kellner, Dr. K. A., Heortologie oder das Kirchenjahr und die Heiligenfeste in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Freiburg i. Br., Herder, 1901. XIII. 240 S. gr. 8. M. 5, geb. M. 6.60.

Kienle, P. Ambrosius, O. S. B., Maß und Milde in kirchenmusikalischen Dingen. Gedanken über unsere liturgische Musikreform. Freiburg i. Br., Herder, 1901. XII 224 S. M. 2.80, geb. M. 4.

Kirsch, Dr. Peter Anton, Die heilige Caecilia, Jungfrau und Martyrin. Regensburg, Pustet, 1901. 166 S.

Kohout, Dr. Philipp, Flavius Josephus' Jüdischer Krieg. Aus dem Griechischen übersetzt u. mit e. Anhang von ausführlichen Anmerkungen versehen. Linz, Quirin Haslinger, 1901. X 815 S. gr. 8. Kr. 12.

Lechner, P. Melchior, O. F. M., St. Paschalis-Büchlein enthaltend ein Lebensbild des Patrons der eucharistischen Vereine u. die gebräuchlichsten Andachtsübungen. Zweite vermehrte Auflage. Innsbruck, Fel. Rauch, 1901. IV 215 S. K 1.50 (M. 1.30).

Ledos, M. Gabriel, Sainte Gertrude. 2. Edit. Paris, Lecoffre 1901. 12. VIII 208 p.

Lehmen, Alfons, S. J. Lehrbuch der Philosophie auf aristotelischer Grundlage z. Gebrauche an höheren Lehranstalten u. z. Selbstunterricht. — Zweiter Band. Erste Abtheilung: Kosmologie u. Psychologie. Freiburg, Herder, 1901. XV 526 S.

Lejeune, P., La pratique de la sainte communion. Paris, P. Lethielleux, 1900. VIII 375 p. Fr. 3.50.

Lesètre, H., Notre Seigneur Jésus Christ dans son saint évangile. Tome premier. XI 338 p. Tome second. 315 p. Paris, Lethielleux, 1900. Fr. 5.

Litterarische Warte. Monatsschrift für schöne Litteratur. 2. Jahrg. Hft 1. Vierteljährl. M. 1.50. Einzelheft 60 ₰.

Meindl, Konrad, Kurze Fastenpredigten über die Andachten des katholischen Christen in der hl. Fastenzeit. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, 1901. IV 111 S.

Mittner, Mathiae Cartusiani opuscula. Tom. III: Meditationes adventuales, quadragesimales, et solemnitatum totius anni. 515 p. —

Tom. IV: Deserti dominici quadragintadialis pars prima. Epilogus paraeneticus, pro sacerdotibus non quotidie sacrificantibus. Epilogus paraeneticus pro sacerdotibus a sacro statim aliena gerentibus 424 p. Curreriae, typ. surdo-mutorum scholae, 1900.

Monatsblätter für den kathol. Religionsunterricht an höheren Lehranstalten. Unter Mitwirkung von Fachgenossen herausgegeben von Dr. Franz Becker, Dr. Jakob Hoffmann, Rudolf Wildermann. 2. Jahrg. Köln, J. P. Bachem, 1901.

Noldin, H., S. J., Die Andacht zum heiligsten Herzen Jesu. Für Priester u. Candidaten des Priesterthums. 6. Aufl. Innsbruck, Fel. Rauch, 1901. 291 S. K 1.50. M. 1.30.

Philalethes, A. J., Die historische Wahrheit über Luther's Ausgang. Wien, in Commission b. H. Kirsch, 1901. VI 177 S.

Pierling, P.. S. J., La Russie et le Saint-Siège. Études diplomatiques. Tome III. La Fin d'une dynastie. La Légende d'un Empereur. L'Apogée et la Catastrophe. Les Polonais au Kremlin. Avec deux protraits en héliogravure. Paris, Plon-Nourrit et Cie., 1901. VIII 480 p. 8 Fr. 7.50.

Pochhammer, Paul, Dantes Göttliche Komödie in deutschen Stanzen frei bearbeitet. Mit einem Dantebild u. Giotto v. E. Burnand, Buchschmuck von H. Vogeler-Worpswede und zehn Skizzen. Leipzig, Teubner, 1901. L 460 S. geb. M. 7.50.

Pölzl, Dr. Franz X., Kurzgefasster Commentar zu den vier heiligen Evangelien. In vier Bänden. Erster Band. Kurzgefasster Commentar zum Evang. des hl. Matthäus mit Ausschluss d. Leidensgeschichte. Zweite, verbesserte Auflage. Graz, Verlags-Buchhandlung ,Styria', 1900. XXX 426 S. I. Bd K. 6.60.

Rindfleisch, Fr. X., Die Requiemmessen nach dem gegenwärtigen liturgischen Rechte. Regensburg, Pustet, 1901. VII 72 S.

Sabatier, Paul (auteur de la vie de Saint François d'Assise), de l'authenticité de la légende de Saint François dite des trois compagnons. Extrait de la Revue historique. Paris, Felix Alcan, 1901. 43 p.

Salembier, L., Le Grand Schisme d'Occident. Deuxième Edition. Paris, Lecoffre, 1900. XII 430 p.

de Santi, Angelo, S. J., Les Litanies de la Sainte Vierge. Étude historique et critique. Ouvrage revu et enrichi de nouveaux documents inédits. Traduit de l'Italien par l'abbé A. Boudinhon. Paris, P. Lethielleux, 1900. 251 p. Fr. 3.

Schiffini, P. Sancto, S. J., Tractatus de Gratia Divina. Friburgi, Herder, 1901. VII 704 p. gr. 8. M. 8.40, geb. M. 10.40.

Science et Religion. Études pour le temps présent. — Faut-Il Une Religion? par M. l'abbé Guyot. Dr. Th. 4ème édition. Paris, Bloud et Barral, 1900. 62 p.

— Les Causes De l'Incrédulité. Pourquoi y a-t-il des hommes qui ne professent aucune religion? par M. l'abbé *Guyot* Dr. Th. 4ème édition. Paris, Bloud et Barral, 1900. 61 p.

— Études Sur La Pluralité des Mondes Habités et le dogme de l'Incarnation. I. L'épanouissement de la vie organique à travers les plaines de l'infini. II. Soleils et terres célestes. III. Les

humanités astrales et l'incarnation de Dieu sur la terre. Par le R. P. Th. *Ortolan*. Dr. Th. O. M. J. 3ème édition. Paris, Bloud et Barral, 1900. 3×64 p.

— — L'Au Dela ou La Vie Future d'après la science et la foi. Par M. l'abbé *Laxenaire* Dr. Th. 4ème edition. Paris, Bloud et Barral, 1900. 64 p.

— — Mahomet et Son Oeuvre. Par J.-L. *Gondal*, S.-S. 4ème edit. Paris, Bloud, et Barral, 1901. 60 p.

— — Études Orientales, Christianisme Et Bouddhisme. Le Bouddhisme. Première Partie. — Le Bouddhisme dans ses rapports avec le christianisme. Ascétisme Oriental et ascétisme chretien. Par M. l'abbé *Thomas*. Deuxième Partie. 3ème edit. Paris, Bloud et Barral, 1900. 78 + 66 p.

— — Le Monde Juif au temps de Jésus-Christ et des apôtres. Par l'abbé E. *Beurlier* Dr. Th. I. Le monde juif au temps de Jésus-Christ. II. Le monde juif au temps des apôtres. 2ème edit. Paris, Bloud et Barral, 1900. 60 + 63 p.

— — La Synagogue Moderne. Sa doctrine et son culte. Par A.-F. *Saubin*, 2ème édit. Paris, Bloud et Barral, 1900. 64 p.

— — Le Talmud Et La Synagogue Moderne. Par A.-F. *Saubin*. 2ème édit. Paris, Bloud et Barral, 1900. 64 p.

— — L'ordre de la nature et le miracle. Faits surnaturels et forces naturelles. Par le R. P. *de la Barre* S. J. 3ème édit. Paris, Bloud et Barral, 1900. 63 p.

— — Où en est l'Hypnotisme. Son histoire, sa nature et ses dangers. Par A. *Jeanniard du Dot*. 3ème édit. Paris, Bloud et Barral, 1900. 60 p.

— — L'Hypnotisme Transcendant devant la philosophie chrétienne. Par A. *Jeanniard du Dot*. 2ème édit. Paris, Bloud et Barral. 1901. 62 p.

— — L'Hypnotisme Et la Stigmatisation. Par le Dr. Antoine *Imbert-Gourbeyre*. Paris, Bloud et Barral. 1899. 63 p.

— — Le Déluge de Noé et les races prédiluviennes. Par C. de *Kirwan*. Tome I. Le déluge fut-il universel? Tom. II. Théorie proposée et races survivantes. 2ème édit. Paris, Bloud et Barral, 1901. 62 + 63 p.

— — De La Prospérité comparée des nations catholiques et des nations protestantes. Au point de vue économique, moral, social. Par le R. P. *Flamérion* S. J. 2ème édit. Paris, Bloud et Barral, 1901. 69 p.

— — Dieu Principe De la Loi Morale. Par Pierre *Vallet* P. S. S. 2ème édit. Paris, Bloud et Barral, 1900. 63 p.

— — La Conservation De L'Énergie Et La Liberté Morale. Par le P. M. de Munnynk O. P. Paris, Bloud et Barral, 1900. 59 p.

— — Le Péché Originel dans Adam et ses descendants. Exposé apologétique. 1re Partie: Justice et Chute Originelle. Le dogme catholique et ses fondements. La corruption de la nature humaine dans Adam. Le dogme de la chute originelle devant la raison. 2me Partie: La Tache héréditaire. Le dogme et ses modernes adversaires. La notion classique de la tache héréditaire.

Les enfants morts sans baptême. La raison et le péché originel. Par le P. H.-M. Le *Bachelet* S. J. 2ème édit. Paris, Bloud et Barral, 1900. 62 + 62 p.

— — Le Brahmanisme. Par Charles *Godard*. Paris, Bloud et Barral, 1900. 64 p.

— — Le Fakirisme. Les Fakirs et leurs prestiges. Par Charles *Godard*. Paris, Bloud et Barral, 1900. 62 p.

Seeböck, P. Philibert, O. F. M., Gesammelte Goldkörner für alle jene, die nach wahrer Heiligkeit und Vollkommenheit streben, für Vorgesetzte und Untergebene aus den besten ascetischen Schriftstellern zum Gebrauche für Exhorten, Exercitien und geistliche Lesungen. 2. Aufl. Innsbruck, Fel. Rauch, 1901. VII 703 S. K. 3 (M. 3).

Seidl, P. Sebastian, C. Ss. R., Der hl. Alphons und sein Gegner R. Graßmann. Was ist vom Urtheile R. Graßmanns über die Moraltheologie des hl. Alphonsus zu halten? Augsburg, Mich. Seitz, 1901. 47 S. 15 ₰ = 20 h.

Siècle, un —, mouvement du monde de 1800 à 1900. Oudin, Paris, 1900. XXVI 912 p. gr. 8. Broché Fr. 7.50.

Sienkiewicz, Henryk. Gesammelte Romane. I. Die Kreuzritter. 1. Lief. Leipzig, Gracklauer. Vollständig in 80 Lieferungen à 50 ₰ (60 h). Gesammtpreis 40 M. = 48 K.

Solleri, F., Juris publici ecclesiastici elementa. Romae. Ratisbonae, Neo-Eboraci, Fridericus Pustet, 1900. 381 p.

Stephynsky, Ferd., Der deutsche Lehrerverein und die katholischen Volksschullehrer. Schlaglichter auf die ‚Katholiken- u. Religionsfeindschaft' moderner Volksschullehrer. Aachen, Ign. Schweitzer, 1900. II 156 S.

Studien, biblische. VI. Band. 1. u. 2. Heft. Vom Münchener Gelehrten-Congresse. Biblische Vorträge. Hgg. v. Prof. O. *Bardenhewer*. Freiburg i. Br., Herder, 1901. 200 S. M. 4.50.

Thomae a Kempis de Imitatione Christi tractatus quatuor. Textum autographi Thomani accurate descripsit et novo modo distinxit, brevem Introductionem et Appendicem orationum addidit P. Michael Hetzenauer O. C. Oeniponte, Fel. Rauch, 1901. XVI 409. K. 1 (M. 1).

Trombetta, Aloysius, De Juribus et Privilegiis Doctorum Ecclesiasticorum. Opusculum canonicum. Surrenti, D'Onofrio et Filii, 1900. 37 p.

Verwaltungsdienst. Normalien-Sammlung für den politischen —. Mit Benützung amtlicher Materialien zusammengestellt. 1. Lieferung. Wien, Manz'sche k. u. k. Hof-, Verlags- u. Universitäts-Buchhandlung, 1901. IV 80 S.

Via Franciscana ad coelestem Hierusalem continens S. Regulam et Testamentum S. Patris Francisci una cum precibus selectis et iis quae ex Rituali saepissime occurrunt. Oeniponte, Fel. Rauch, 1901. XI 287 + 101.

Weis-Liebersdorf, Dr. J. E., Das Jubeljahr 1500 in der Augsburger Kunst. Eine Jubiläumsgabe für das deutsche Volk. In zwei Theilen mit über 100 Abbildungen nach Originalphotographien. Erster Theil. VIII und 108 Seiten gr. 8. mit 57 Abbildungen. M. 5. München, Allgemeine Verlagsgesellschaft, 1901.



Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie“(*).

Nr. 88. **1901.** Innsbruck, 10. Juni.

Bei der Redaction eingelaufen seit 11. März 1901:

Akten des fünften internationalen Kongresses katholischer Gelehrten zu München. München, Kommissionsverlag Herder & Co., 1901. XIII 517 S.

Ambrosius, Zeitschrift für die Jugendseelsorge. Donauwörth, Auer, 1901. 1—6.

Angela-Blatt, Das Apostolat der christlichen Tochter. Norbertusdruckerei, Wien, 1901. 1—6.

Anzeiger, Literarischer, redig. von Prof. Dr. Fr. **Gutjahr** in Graz. 1901. 4—8.

Archiv f. **kath. KR.** Mainz, **Kirchheim**, 1901. 1. 2.

Arndt, Augustin, S. J., Der Jubiläums-Beichtvater. Regensburg, Friedr. Pustet, 1901. 31 S. 20 ₰.

Auer, Joseph, Die Entscheidungen der heiligen Riten-Kongregation in Bezug auf Kirchenmusik nach der neuen Ausgabe der Decreta authentica zusammengestellt. Regensburg, Pustet, 1901. 128 S. 90 ₰.

Ave Maria! Illustrierte Monatshefte zur Erbauung, Belehrung und Unterhaltung. Hgg. vom Linzer Dombau-Verein. Marienzeitschrift, zugleich Organ des Vereines der hl. Familie. Redigiert v. Fr. J. Pesendorfer. 1901. 1—5. Jährlich K. 1.84. Urfahr-Linz, Pressverein.

Backer, P. Stanislaus de, S. J., Institutiones Metaphysicae Specialis, quas tradebat in collegio maximo Lovaniensi. Tomus secundus. Psychologia. Pars prior: De vita organica. Paris, Gabriel Beauchesne & Cie., 1901. 266 p.

Baumgartner, Alexander, S. J., Geschichte der Weltliteratur. Erste und zweite Auflage. IV. Bd. Die lateinische und griechische Literatur der christlichen Völker. Freiburg, Herder, 1900. XVI 694 S.

Béatitudes, Les. Poésie française de Mme Colomb. Musique de C. Franck. Commentaire analytique par l'abbé J. M. Dijon, Eugène Jobard. 31 p. 12.

Beissel, Stephan, S. J., Der Pfingstfestkreis. Erster Theil. Betrachtungspunkte für die Feste des Heiligen Geistes, der heiligsten Dreifaltigkeit, des heiligsten Sacramentes und des Herzens Jesu. Freiburg i. Br., Herder, 1901. VIII. 112 S. M. 1.30, geb. in Leinw. M. 2.—.

— — Der Pfingstfestkreis. Zweiter Theil. Betrachtungspunkte üb. d. Evang. des 3. bis 24. Sonntags n. Pfingsten. Ebd. VIII 212 S. M. 2.20, geb. in Leinw. M. 3.

---

*) Da es der Redaction nicht möglich ist, alle eingesendeten Schriften in den Recensionen oder Analekten nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.

Belser, Dr. Johannes, Einleitung in das Neue Testament. Freiburg i. Br., Herder 1901. VIII 852 S. gr. 8. M. 12, geb. M. 14.60.

Bielik, Emerich, Geschichte der k. u. k. Militär-Seelsorge und des Apostolischen Feld-Vicariates, über Auftrag Seiner Bischöflichen Gnaden des Hochwürdigsten Herrn Apostolischen Feld-Vicars Dr. Coloman *Belopotoczky*. Wien, Im Selbstverlag des Apostol. Feld-Vicariates. VIII 373 S.

Boeckenhoff, Carolus, De Individuitate Matrimonii. Dissertatio theologica quam in alma litterarum academia regia Monasteriensi ad summos in s. theologia honores rite capessendos publice defendit. Berolini, ex officina Soc. Typograph. ‚Germania', 1901. 60 p.

Brück, Dr. Heinrich, Geschichte der kath. Kirche im neunzehnten Jahrhundert. Vierter Band. Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland. IV. 1. Mainz, Kirchheim, 1901. XIV 503 S.

Camus, E. Le —, La Vie de N.-S. Jésus-Christ 3 Tomes. 6ème édition. Paris, Oudin, 1901. XXXIII 482 518 533 p.

Canisius-Stimmen. 24. Jahrgang. 1901. 1—6. Verlag in Freiburg, Schweiz; Constanz, Baden.

Christenlehr-Handbuch für Seelsorger, Katecheten und jedes Haus. Erklärung des vom österr. Gesammt-Episcopat approbierten Mittleren und Großen Katechismus der katholischen Religion, mit vielen Beispielen. Von Canonicus und Dechant W. Wächtler. Innsbruck, Fel. Rauch, 1901. VII 664 S. broschiert K 5, in Halbfranzbd K. 7.20.

Constantini, Victorius, Institutiones Theologiae Moralis. Editio tertia accuratior. 3ia Volumina. 146 302 293 p. Romae, Desclée, Lefebvre et Socii, 1900.

Correspondenz-Blatt f. d. öst. Clerus, mit Augustinus u. Hirtentasche Wien, Fromme, 1901. 1—10.

Dahlmann, Joseph. S. J., Der Idealismus der Indischen Religionsphilosophie im Zeitalter der Opfermystik. (78. Ergänzungsheft zu den ‚Stimmen aus Maria-Laach'.) Freiburg i. Br., Herder, 1901. VI 140 S. M. 1.80.

Danieli, Aloisio, Parochialis Methodus instruendi pueros primis christianae fidei veritatibus eosque ad primam communionem provehendi. Breviter explicata et proposita. Romae, Desclée, Lefebvre & Cie., 1900. 78 p.

Einig, Dr. Petrus, Institutiones Theologiae Dogmaticae. Tractatus de Sacramentis. Pars II. De poenitentia, de extrema unctione, de ordine, de matrimonio. Treveris, ex officina ad S. Paulinum, 1901. XI 228 p. M. 3.

Ernesti, Konrad, Die Ethik des Titus Flavius Clemens v. Alexandrien oder Die erste zusammenhangende Begründung der christlichen Sittenlehre. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der einschlägigen Wissenschaften. Quellenmässig bearbeitet. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1900. XII 174 S.

Flugschriften, Katholische — zur Wehr und Lehr. Nr. 142. Dr. Krogh Tonning. Eine Lebensskizze gezeichnet von einem seiner früheren Glaubensgenossen. Aus dem Norwegischen. 80 S. 32. — Nr. 143. Die Mißhandlung der Beichte durch R. Graßmann und ‚seine Freunde'. Berlin, Verlag d. Germania. Preis à 10 ₰.

Fornari, Vito, Della Vita di Gesù Cristo. Libri tre. Nuova edizione riveduta dall' autore. Roma, Desclée, Lefebvre & Co., 1901. XII XVI XI 605 551 213 p.

Frankfurter zeitgemäße Broschüren. Gegründet von Paul Haffner, Joh. Janssen u. E. Th. Thissen. Neue Folge hgg. v. Dr. Joh. Mich. Raich. 20. Bd. 5. Heft. Die Kirche und der liberale Katholizismus. Gemeinsames Hirtenschreiben des Kardinal-Erzbischofs und der Bischöfe der Kirchenprovinz Westminster. — 6. Heft. Leibniz. Sein Leben und die Bedeutung seiner Lehre. Von Prof. Dr. Carl Braig, Freiburg i. B. — 7. Heft. Die dramatischen Schüler-Aufführungen. Ein Wort zur Verständigung über die Frage: Lassen sich dramatische Schüler-Aufführungen als Bildungsmittel empfehlen? Von Prof. N. Scheid S. J. Hamm i. W., Breer u. Thiemann, 1901.

Gaßner, Dr. Andreas, Das hl. Sakrament der Ehe. Ausführlicher Unterricht über die Ehe für Brautleute und Verehelichte nebst einem kurzgefaßten Brautunterricht in Form einer seelsorglichen Ansprache. Vierte Auflage. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, 1901. XI 395 S. M. 2.60.

Geschichts-Wahrheiten. Zwangslose Hefte zur Aufklärung über konfessionelle Zeit- u. Streitfragen. Heft 1. Ignatius von Loyola und der Protestantismus v. D. Leopold Karl *Goetz*, Prof. am althathol.-theolog. Seminar in Bonn. München, Lehmann, 1901. 40 S.

Hammerstein, L. von, S. J., Begründung des Glaubens. Theil III. Katholizismus und Protestantismus. 4. Auflage. Trier, Paulinus-Dr., 1901. XI 460 S. 8. M. 3.50, geb. 4.70.

Handweiser, Literarischer, 1900. 12—20. Münster, Theissing.

Ilsung, P. Jacobus, S. J., Verba Vitae Aeternae. Ex quattuor evangelistis deprompta atque in argumenta quotidianae meditationis digesta. Editio nova emendata et aucta curante P. Rudolpho *Handmann*, ejusdem Societatis. Tomus I. Meditationes a Dominica I Adventus usque ad finem Octavae festi SS. Corporis Christi. Ratisbonae, Institutum librarium pridem G. J. Manz, 1901. XII 420 p.

Katechetische Blätter. Organ des Münchener Katecheten-Vereines. Redigiert von Franz v. Sal. Walk, Pfarrer in Konzenberg. Neue Folge. Zweiter Jahrgang. (Der ganzen Reihe 27. Jahrgang.) 1901. 1.—5. Heft. Kempten, Kösel'sche Buchhandlung.

Katechetische Handbibliothek. 41. Bändchen: Beispiele und Erzählungen zum Katechismus der katholischen Religion für die Volksschulen nach den einzelnen Glaubensartikeln, den Geboten und den Sakramenten gesammelt und geordnet. VIII 293 S. broch. M. 1.80 = K. 2.16, geb. M. 2.10 = K. 2.52. — 42. Bändchen: Biblische Schattenbilder zu den Hauptsünden. Eine ‚Legende‘ der Unheiligen von Jos. M. Weber. VII 51 S. Kempten, Kösel, 1901.

Kircher, P. Athanasius, S. J., Selbstbiographie des —. Aus dem Lateinischen übersetzt durch Dr. Nikolaus Seng. Fulda, Fuldaer Actiendruckerei, 1901. 68 S. 8. 60 ₰ = 80 h.

Klaus, Josef Ignaz, Volksthümliche Predigten für alle Sonn- u. Festtage des Kirchenjahres und die Fastenzeit. Ausgewählt und aus dem Lateinischen neu bearbeitet von Franz Schmid. Vollständig in 4 Bänden

gr. 8. oder in 32 Lieferungen, à 80 ₰. Alle drei Wochen wird eine Lieferung erscheinen. Freiburg, Herder, 1901. 1. Lief.

Knoll, Simon, Maria, die Königin des Rosenkranzes. Ein unentbehrliches Handbuch für Leiter und Mitglieder der Rosenkranzbruderschaft. Zweite verb. u. verm. Auflage. Mit 1 Lichtdruck u. 15 Textbildern. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, 1901. VIII 550 S. gr. 8. broch. M. 6, geb. M. 7.

Kröll, Michael, Die Beziehungen des klassischen Alterthums zu den hl. Schriften des Alten und Neuen Testamentes. Für Freunde der antiken Litteratur aus den Quellen dargestellt. Trier, Paulinusdruckerei, 1901. VII 66 S. 8. M. 1.20.

Krutschek, Paul, Rechtes Maß und rechte Milde in kirchenmusikalischen Dingen. Eine Antwort auf P. Ambrosius Kienles ‚Maß und Milde'. Regensburg, Pustet, 1901. 60 S. 50 ₰.

Küchler, Anton, Bericht über die Staatsverwaltung von Obwalden vom Jahre 1546 an. 138 S. in 8. Obwalden 1901.

Langer, Edmund, Du geistliches Gefäß! Eine Reihe von Mai-Erwägungen und Lesungen zu Ehren der hl. Jungfrau Maria. Tetschen a. d. Elbe, Commissionsverlag von Otto Henikel, 1901. Geheftet K. 1, geb. K. 1.50.

Lantenschlager, Johann B. Für alle Diözesen Deutschlands. Jubiläumsbüchlein zum Gebrauche der Gläubigen bei dem von unserem Heiligen Vater Papst Leo XIII. bewilligten Jubiläum im Jahre 1901 zusammengestellt. Siebente Auflage. Augsburg, B. Schmid'sche Verlagsbuchhandlung, 1901. 40 S. 16. 15 ₰.

Lecuyer, P. O. S. D., Der Priester als Erzieher. Autorisierte Übersetzung aus dem Französischen. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, 1901. 219 S. kl. 8. M. 1.80.

Lehmen, Alfons, S. J., Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage zum Gebrauch an höheren Lehranstalten und zum Selbstunterricht. Zweiter Band. Erste Abtheilung: Kosmologie und Psychologie. Freiburg, Herder i. Br., 1901. IV. 526 S. gr. 8. M. 6.

Literaturgeschichte, Deutsch-Österreichische. Ein Handbuch zur Geschichte der deutschen Dichtung. Unter Mitwirkung hervorragender Fachgenossen hgg. v. Dr. J. W. *Nagl* u. Prof. Jakob *Zeidler*. 18. Lieferung, beziehungsweise 1. Lieferung des Schlussbandes. K. 1.20 = M. 1. Wien, Carl Fromme. 48 S.

Ludwigs, Dr. H. M., Das vierte allgemeine Jubiläum im Pontifikate des Papstes Leo XIII. Ein Wort der Belehrung über den Jubiläums-Ablaß nebst einem Gebets-Anhang. Unter besonderer Berücksichtigung der für die Erzdiöcese Köln getroffenen oberhirtlichen Bestimmungen. Köln, Heinr. Theissing, 1901. 46 S.

Mair, Dr. Franz, C. Ss. R., Zwölf Lügenartikel gegen die Ohrenbeicht und ‚Liguori-Moral'. Durch's Licht der Wahrheit beleuchtet. Wien, Vlg. v. Ambr. Opitz (‚Reichspost'), 1901. 32 S.

Maitre, l'abbé Joseph, La prophétie des papes, attribuée à S. Malachie. Étude critique. Avec plus de 80 vignettes dans le texte. Paris, Lethielleux, 1901. 864 p.

— — La ruine de Jérusalem et la fin du monde, d'après les prédictions de Jésus au mont des oliviers. Extrait de ‚la prophétie des papes'. Paris, Lethielleux, 1901. 78 p.

Maitre, l'abbé Joseph, Lamartine et la musique ou le problème de l'application de la musique à la poésie. Beaune, G. Loireau, 1901. 31 p.

Marković, Dr. Giov., O. S. Fr., Lettera al Signore Consigliere Guiseppe Alačević. Spalato, Tipografia Narodna Tiskara, 1900. 22 p.

— — Cvieće za osobe, koje se obećavaju pobožnosti. Zagreb, Tisak Dioničke tiskare, 1901. (Blüthenlese für Personen, die sich der Andacht widmen. Agram, Actiendruckerei, 1901).

Mazzella, Dr. Horatius. Praelectiones scholastico-dogmaticae, quas habebat *Camillus Card. Mazzella*, tractatibus qui deerant locupletatae atque in compendium redactae. Editio altera. Volumen I. 402 p. Volumen II. Complectens tractatus de Deo Uno ac Trino et de Deo Creante. 529 p. Volumen III. Complectens tractatus de Verbo Incarnato et de Gratia Christi. 419 p. Romae, Desclée Lefebvre et Soc., 1899/1900.

Mittheilungen des Instituts f. österreichische Geschichtsforschung. Unter Mitwirkung von *A. Dorpsch*, Osw. *Redlich* u. Fr. *Wickhoff* redig. von E. *Mühlbacher*. VI. Ergänzungsband. Innsbruck, Wagner, 1901.

Monatsblätter für den kathol. Religionsunterricht an höheren Lehranstalten. Unter Mitwirkung von Fachgenossen herausgegeben von Dr. Franz Becker, Dr. Jakob Hoffmann, Rudolf Wildermann. 2. Jahrg. 1—6. Heft. Köln, J. P. Bachem, 1901.

Monatsschrift für Christliche Social-Reform, Gesellschaftswissenschaft, volkswirtschaftliche u. verwandte Fragen. Begründet von weiland Freih. Karl v. Vogelsang. 1901. 1—5. Basel, ‚Volksblatt'.

Monatsschrift, Katechetische. 1901, 1—5. Münster, H. Schöningh.

Monita ad Sacerdotes. Ex sacris Conciliis et Ecclesiae Patribus. Editio septima auctior. Romae. Desclée Lefebvre & Cie. 90 p. 32.

Müllendorff, Julius, S. J., Die wirkliche Nothwendigkeit der guten Meinung. Separat-Abdruck aus der ‚Theologisch-praktischen' Monatsschrift. Passau, Buchdruckerei Akt.-Ges. Passavia, 1901. 12 S. 8.

Nerrlich, Paul. Ein Reformator als exakter Forscher. Ein Vademecum für den Herrn Pfarrer Dr. Josef Müller in Pasing bei München. Berlin, Gose & Tetzlaff, Verlagsbuchhandlung, 1901. 16 S. 8.

Nilles, P. Peter, S. J., Schutz- und Trutzwaffen im Kampfe gegen den modernen Unglauben. Weiteren Kreisen der Gebildeten und des Volkes dargeboten. Erster Theil. 4. Auflage. 128 S. kl. 8. 60 Pf. — Zweiter Theil. 123 S. 60 Pf. Kevelaer, Butzon u. Bercker 1901.

Officium in festo Pentecostes et per totam octavam secundum Missale et Breviarium Romanum. Ratisbonae, Romae et Neo-Eboraci, Sumptibus et Typis Friderici Pustet, 1901. broschiert M. 1, Led.-Rothschn. M. 2. Led. Goldschn. M. 2.20.

Ohler, Alois Karl, Lehrbuch der Erziehung und des Unterrichtes. Eine systematische Darstellung des gesammten katholischen Volksschulwesens für Geistliche und Lehrer. Zehnte, umgearbeitete Auflage. Mainz, Kirchheim, 1884. XXIV 789 S.

Pädagogische Vorträge u. Abhandlungen hgg. v. Jos. Pötsch. Heft 34: Die psychopathischen Minderwertigkeiten. Wesen, Bedeutung und Behandlung derselben in der Volksschule von K. Michels. Kempten, Kösel, 1901. 64 S. 75 Pf. = 90 h.

te **Pafs,** Aug., Mein Kommuniongeschenk! Wegweiser und Gebetbuch für die heranwachsende Jugend. Kevelaer, Butzon u. Bercker. 432 S. 32.

Pastor, Dr. Ludwig, Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes. II. Band, 2. u. 3. Heft. Der Karmelit Eberhard Billick. Ein Lebensbild aus dem 16. Jahrhundert. Von Dr. Alois Postina. Freiburg i. Br., Herder, 1901. XII 244 S. 8.

Pastoralblatt von Münster, 1901, 1—6. Münster, Regensberg.

Pecorari, Caesar, S. T. D., Manuale Ordinandorum ea complectens quae clerici vel necessario vel utiliter scire debent praecipue pro experimentis ordinationibus praemittendis, insuper Ritum ex Pontificali Romano de Ordinibus conferendis. Romae, Desclée, Lefebvre u. Ci. 324 p.

Pierling, P., S. J., Un problème historique. L'Empereur Alexandre Ier est-il mort catholique? Paris, Plon, 1901. VIII 49 p. 8.

Pighi, Dr. Jo. Baptista, Institutiones Historiae Ecclesiasticae ad vota SS. D. N. Leonis PP. XIII. in epistola ‚Saepenumero' 13 augusti 1883. Tomus I. Veronae, Fel. Cinquetti, 1901. XXII. 387.

Polybiblion, 1901, partie littér. 1—5; partie technique 1—5. Paris, Polybiblion.

Pranaitis, J. B., De itinere, quod in Sibiriam anno 1900 fecit. Petropoli. 16 S. 8. in fol. mit Landkarte von Sibirien, Portrait des Verfassers u. vielen unedierten russischen Documenten i. Selbstvlg d. Verf.

Realencyklopädie f. protestantische Theologie u. Kirche. Begründet v. J. J. Herzog, in dritter verb. und verm. Aufl. unter Mitwirkung vieler Theologen und anderer Gelehrten hgg. von D. Albert Hauck. Neunter Band: Jesus Christus — Kanon Muratori. Leipzig, Hinrichs, 1901. 812 S.

Reinhold, Dr. Georg, Das Wesen des Christenthums. Eine Entgegnung auf Harnack's gleichnamiges Buch. Stuttgart u. Wien, Jos. Roth'sche Verlagsbuchhandlung, 1901. 96 S. M. 1.20.

Reinstadler, Dr. Seb., Elementa philosophiae scholasticae. Volumen I. continens logicam, ontologiam, cosmologiam. Friburgi Brisg., Sumptibus Herder, 1901. XXIV 426 p. 12. M. 2.80, c. dorso corio relig. M. 4.

Relations d'Orient. Janvier 1901. Le Puy, Prades-Freydier, 1901. 128 p. 8.

Repetitionsbüchlein. (Auch zum Selbstunterricht.) Erstes Bändchen. Die katholische Glaubenslehre. Zweites Bändchen. Die katholische Sittenlehre. Zweite, umgearbeitete Auflage. Kempten, Jos. Kösel, 1901. 58 128 S. broch. à 35 ₰ (42 h.), geb. 60 ₰ (72 h).

Resemans, Andr., De competentia civili in vinculum coniugale infidelium documentis adhuc ineditis confirmata. Romae, Desclée, Lefebvre & Co. 1887. 91 p.

Respighi, Carlo, Nuovo studio su Giovanni Pier Luigi da Palestrina e l'emendazione del Graduale Romano con appendice di documenti. Roma, Desclée, Lefebvre & Co. VII 138 p.

Sansi, Can. Sanzio, Il Regno di Cristo nel passato, presente e futuro della Vita della Chiesa secondo l'Apocalisse. Volume I. u. II. Romae, Desclée Lefebvre & Co., 1900. 343 397 p.

Satolli, Franciscus Card., De iure publico ecclesiastico disceptationes historico-iuridicae. Quas Leo Canonicus *Ricci* ex italo sermone in latinum convertit. Romae, Desclée, Lefebvre & Co., 1891. 157 p.

Sauter, Dr. **Benediktus,** O. S. B., Kolloquien über die heilige Regel. Dem Druck übergeben von seinen Mönchen. Zweite Auflage. Freiburg i. B., Herder, 1901. VIII 410 S. 8 M. 4, geb. 5.40.

Schatz, Prof. Dr. Adelgott, O. S. B., Kirchliche und politische Ereignisse in Tirol unter der bairischen Regierung. Nach schriftlichen Aufzeichnungen des Marteller Frühmessers Josef *Eberhöfer.* Meran, im Selbstverlag des Gymnasiums, 1901. 96 S.

Scheeben, Dr. M. Jos., Handbuch der katholischen Dogmatik. Vierter Band. Zweite Abtheilung. Von Dr. Leonhard Atzberger. Freiburg, Herder, 1901. VI 459—666 S.

Schleinkofer, P. Josef, C. Ss. R., Eine Blume aus dem Garten des hl. Alphonsus. Leben des ehrw. Dieners Gottes P. Franz Xaver Seelos aus der Congregation des allerheiligsten Erlösers. Innsbruck, Fel. Rauch, 1901. 159 S. 80 h (80 Pf.).

— — Das gnadenreiche Prager Jesukind. Innsbruck, Fel. Rauch, 1901. 79 S. 32. 25 h = 25 Pf., 25 Exempl. 5 K = 5 M.

Schnabel, Karl, Der Morgengottesdienst der hl. Kirche in der Charwoche in seinen Gebeten und Ceremonien erläutert. Würzburg, Andreas Göbel's Verlagsbuchhandlung, 1901. 246 S. 24. br. 60 Pf. geb. 80 Pf.

Semeria, Giovanni, Il primo Sangue Christiano. Letture storico-artistico-religiose. Roma, Federico Pustet, 1901. XI 403 p.

Seng, Dr. Nikolaus, Das Herz-Jesu-Kirchlein auf dem Schulzenberge. Fulda, Fuldaer Actiendruckerei, 1900. 51 S. 12.

Sintzel, Michael, Gertrudenbuch, oder Gebet- und Erbauungsbuch, größtentheils aus den Offenbarungen der heiligen Gertrud und Mechtild gezogen. Nebst einem sehr nützlichen und trostvollen Unterrichte über das Gebet, das allerheiligste Meßopfer, die hochheilige Kommunion und die Vorbereitung zum Tode. Nach der alten Original-Ausgabe neu herausgegeben. 28. verb. Aufl. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, 1901. 510 S. broch. M. 2 geb. M. 2.70.

Sorbelli, Albano, De moderno ecclesiae schismate. Trattato di Vincenzo Ferrer. Introduzione, note e appendici. Roma, Libreria Pontificia Federico Pustet. XIII 269 p. M. 3.20.

Staatslexikon. Zweite, neubearbeitete Auflage. Unter Mitwirkung von Fachmännern herausgegeben im Auftrage der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland von Dr. Julius Bachem. 10—14. Heft. Freiburg i. Br., Herder, 1901.

Strassburger Diöcesanblatt. Kirchliche Rundschau hgg. v. Domcapitular Dr. Chr. Joder. 1.—5. Heft. Strassburg, Bischöfl. Druckerei, 1901.

Strassburger Theologische Studien. Herausgg. v. Dr. Alb. *Ehrhard* u. Dr. Eug. *Müller.* IV. Bd. 2. Heft: Geilers von Kaysersberg ‚Ars Moriendi' aus dem Jahre 1497. Nebst einem Beichtgedicht von Hans Foltz von Nürnberg. Herausgegeben u. erörtert von Dr. Alexander *Hoch.* Freiburg i. Br., Herdersche Verlagshandlung, 1901. XII 111 S. M. 2.40.

Studien, biblische. Herausgegeben von Dr. O. *Bardenhewer* in München. VI. Bd. 3 u. 4. Heft: Die Griechischen Danielzusätze und ihre kanonische Geltung. Von Dr. Caspar *Julius.* Freiburg i. Br., Herdersche Verlagshandlung, 1901. XI 183 S. M. 4.

Swete, H. B., Introduction to the Old Testament in Greek. Cambridge, University Press, 1900. XI 592 p. 8. M. 7.50.

Torquati Tassi Hierosolyma Liberata a *Josepho Toraldo Felicis Filio* olim e Cong. SS. Red. e versibus italicis in latinos conversa. Romae, Desclée, Lefebre et S., 1900. 389 p.

Trede, Th., Wunderglaube im Heidenthum und in der alten Kirche. Gotha, Fr. A. Perthes, 1901. VI 273 S. 8. M. 4.

Vade Mecum Pii Sacerdotis sive preces ante et post missam aliaeque selectae sacris indulgentiis ditatae necnon extractum ritualis romani complectens sacramentorum ritus, commendationem animae amplissimamque benedictionum collectionem. Romae, Sumptibus Friderici Pustet, 1901.

Van Etten, F. J. P. G., Vita abscondita Domini Nostri Jesu Christi chronologice ordinata et descripta iuxta harmoniam quattuor evangeliorum. Romae, Desclée, Lefebvre et Soc., 1901. Zu beziehen durch die Herder'sche Verlagshandlung. 150 p. 8. L. 3.

— — Disquisitio chronologica quo tempore et quamdiu Verbum Incarnatum homo vixerit inter homines in terra. Romae, Desclée, Lefebvre et Soc., 1900.

Aus **Vergangenheit und Gegenwart.** Erzählungen, Novellen, Romane. 27. Bändchen. Einfache Leute. Erzählung von Hermann Hirschfeld. 110 S. — 28. Bändchen. Entlarvt. Nach dem Französischen von Arthur von Winterholm. 110 S. 30 ₰. — 29. Bändchen. Alte Geschichten vom Rhein. Von Kerner. 104 S. 30 ₰. Kevelaer, Butzon u. Bercker, 1901.

Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München. Rabani Mauri de institutione clericorum libri tres. Textum recensuit adnotationibus criticis et exegeticis illustravit introductionem atque indicem addidit Dr. Aloisius *Knoepfler.* Monachii, Sumptibus Librariae Lentnerianae, 1901. XXIX 300 S. M. 5.

Verwaltungsdienst, Normaliensammlung für den politischen —. Mit Benützung amtlicher Materialien zusammengestellt 2. u. 3. Lieferung. Wien, Manz'sche k. u. k. Hof-, Verlags- u. Universitäts-Buchhandlung. 1901. Jede Lieferung (5 Bogen) K. 1.

Viti Mariani, Paolo, L'Arciduca Ernesto d'Austria e la Santa Sede 1577—1594. Memoria letta al Congresso Internazionale di Storia Diplomatica dell' Aia. Roma, Desclée, Lefebvre & Co., 1898. 52 p.

— — La Spagna e la Santa Sede. I. Il matrimonio del Re di Spagna D. Filippo IV con Donna Maria Anna Arciduchessa d'Austria 1645—1649. Roma, Desclée Lefebvre & Co. 1899. 94 p.

Welt, Alte und neue. Illustriertes katholisches Familienblatt zur Unterhaltung und Belehrung. Mit den Beilagen: Rundschau in Wort und Bild, und: Für die Frauen und Kinder. 1900/1901. 35. Jahrgang. Heft 5—10. Benziger, Einsiedeln.

Wimmer, Albert, Mai-Blüthen auf den Altar der jungfräulichen Gottes-Mutter Maria. Zweite Serie: Einfluss der Marien-Verehrung auf das sittliche Leben. Kempten, Kösel'sche Buchhandlung, 1901. IV 230 S. brosch. M. 1.60 (K. 1.92) in Leinw. geb. M. 2.20 (K. 2.64).

Zitelli Natali, Zephyrini, Epitome historico-canonica conciliorum generalium. Roma, Desclée Lefebvre & Co., 1891. 337 p.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie“*).

Nr. 89. **1901.** Innsbruck, 18. Sept.

Bei der Redaction eingelaufen seit 18. Juni 1901:

Abel, P. Heinrich, S. J., Verschiedene Wege nach Rom! Vier Männer-Conferenzen gehalten in der Augustinerkirche zu Wien vom 27. bis 30. März 1901. Wien, Verlag der Reichspost, 1901. 32 S. 8 kr.

Akademie, Christliche, Organ des Vereines ‚Christliche Akademie zu Prag‘. 1901, 1—8.

Annual Report of the board of regents of the Smithsonian institution, showing the operations, expenditures, and condition of the institution for the year ending june 30, 1898. Washington, governement printing office, 1899.

— — of the board of regents of the Smithsonian institution, showing the operations, expenditures, and condition of the institution for the year ending juni 30, 1897. Report of the U. S. National Museum. Part. II. Washington, governement printing office, 1901.

Ballmann, P., Eine deutsche Eiche oder Friedrich Leopold Graf zu Stolberg. Ravensburg, Dorn'sche Buchhandlung. 92 S. 12. 40 ₰.

Bardenhewer, Otto, Patrologie. Zweite großentheils neu bearb. Auflage. Freiburg, Herder i. Br., 1901. X. 603 S. gr. 8. M. 8, geb. M. 10.

Blass, Fridericus, Euangelium secundum Matthaeum cum variae lectionis delectu. Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri, 1901. XVIII 110 p. 8. M. 3.60.

Blume, Clemens, S. J., Sequentiae ineditae. Liturgische Prosen des Mittelalters aus Handschriften und Frühdrucken. Fünfte Folge. Leipzig, O. R. Reisland, 1901. 304 S. 8.

du **Bouays de la Begassière,** Réné, Notre culte catholique et français du Sacré Coeur. Simples aperçus. Lyon, Vitte, 1901. 144 p. 12.

Boulay, Abbé, Dr. N., Principes d'Anthropologie Générale. Paris, Lethielleux, 1901. XVI 334 p. kl. 8. Fr. 3.50.

Bourgeois, R. P. Th., L'ordre Surnaturel et le devoir chrétien. Paris, Lethielleux, 1901. 380 p. kl. 8. Fr. 3.50.

Braunsberger, Otto, S. J., Rückblick auf das katholische Ordenswesen im 19. Jahrhundert. (Ergänzungshefte zu den ‚Stimmen aus Maria-Laach‘. 79) Freiburg i. Br., Herder, 1901. VIII 228 S.

Canisius-Stimmen. 24. Jahrgang. 1901. 1—8. Verlag der Canisius-Stimmen in Freiburg, Schweiz, Canisiusdruckerei.

Castelein, A., S. J., Cours de philosophie. Tome premier. Logique. Logique formelle. Criteriologie. Methodologie. Nouvelle édition.

---

*) Da es der Redaction nicht möglich ist, alle eingesendeten Schriften in den Recensionen oder Analekten nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.

Bruxelles, Société belge de librairie, Oscar Schepens et Cie. 1901. 548 p. gr. 8.

Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatuum nova collectio. Edidit Societas Goerresiana promovendis inter Germanos catholicos litterarum studiis. Tomus primus: Diariorum pars prima: Herculis Severoli commentarius. Angeli Massarelli diaria I—IV. Collegit edidit illustravit Sebastianus Merkle. Frib. Brisg., Sumptibus Herder, MCMI. CXXXII. 931 p. 4. M. 60 — Fr. 75; solide et eleganter religatum M. 66.40 — Fr. 83.

Duhr, Bernhard, S. J., Die Jesuiten an den deutschen Fürstenhöfen des 16. Jahrhunderts. Auf Grund ungedruckter Quellen. (Erläuterungen u. Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes. Hgg. von L. Pastor II. Bd., 4. Hft.) Freiburg i. Br., Herder, 1901. IX 155 S.

Frankfurter zeitgemäße Broschüren. Gegründet von Paul Haffner, Joh. Janssen u. E. Th. Thissen. Neue Folge hgg. v. Dr. Joh. Mich. Raich. 20. Bd. 8. Heft. Herr Soltau und der hl. Petrus. Eine Beleuchtung von E. A. Kneller S. J. — 9. Heft. Der Evangeliums-Baumeister Harnack. Eine populäre Auseinandersetzung über „Das Wesen des Christenthums" von Dr. Philipp Kneib. — 10. Heft. Das neue Vereinsgesetz und die religiösen Kongregationen in Frankreich von Athanasius.

Froget, Dr. Barthélemy, De l'Habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes d'après la doctrine de Saint Thomas d'Aquin. Deuxième Édition. Paris, P. Lethielleux, 1900. XVI 493 p. 8. Fr. 4.

Gardair, M. J., Philosophie de Saint Thomas. Les vertus naturelles. Paris, P. Lethielleux, 1901. 523 p. 8. Fr. 3.50.

Götz, Joh. B., Kardinal Karl August von Reisach als Bischof von Eichstätt. Mit einer Widmung von Dr. Triller. Eichstätt. In Kommission der Ph. Brönner'schen Buchhandlung (A. Hornick) 1901. 125 S. 8.

Götzmann, Dr. Wilhelm, Das eucharistische Opfer nach der Lehre der älteren Scholastik. Eine dogmengeschichtliche Studie. Freiburg i. Br., Herder, 1901. 105 S. 8. M. 2.

Grgur Ninsky, složio Pop Slobodin (Gregor, Bischof von Nona [† 927], besungen vom [Glagoliten] Priester Franz [Benič𝑘i] Senj Devčić, 1900. 28 p. 8.

Hattler, P. Franz S., S. J., Der Garten des Herzens Jesu oder der Christ seinem Erlöser nachgebildet. Mit einem Stahlstich und 13 Vollbildern. Sechste Auflage. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. Manz, 1901. VIII 458. 8 brosch. M. 2.80 geb. M. 3.50

Heiner, Dr. Franz, Katholisches Kirchenrecht. Erster Band. Die Verfassung der Kirche nebst allgemeiner und specieller Einleitung. Dritte, verbesserte Auflage. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1901. XII 373 S. 8.

Högl, Dr. Math., Vernunft und Religion. Für Gebildete. Regensburg, Kommissionsverlag der Verlagsanstalt vorm. Manz, 1901. 138 S. 8. M. 2.

Hugon, P. Édouard, La Fraternité du Sacerdoce et Celle de l'État Religieux. Paris, Lethielleux, 1900. 90 p. Fr. 1.50.

Hülsmann, C. SS. R. Der Weg der Heiligkeit systematisch dargestellt mit den Worten der Nachfolge Christi von Thomas a Kempis. Nach der lateinischen Ausgabe der PP. G. Heser S. J. u. E. Amort C. Reg. Mit einem Anhang von Gebeten. Trier, Disteldorf, 1901. 544 S. 12.

The Jewish Encyclopedia. A descriptive record of the history, religion, litterature, and customs of the jewish people from the earliest times to the present day. Prepared by more than four hundred scholars and specialists. Complete in twelve volumes. Embellished with more than two thousand illustrations. Volume I Aach—Apoçalyptic Literature. New York and London, Funk and Wagnalis Company, 1901.

Kalender für das Jahr 1902: Neuer Einsiedler Kalender, Eberle, Kälin u. Cie Einsiedeln. — St. Ottilien-Missions-Kalender, Michael Seitz in Augsburg.

Katechetische Handbibliothek. In Verbindung mit mehreren Katecheten hgg. von Franz Walk. 43. Bändchen: Das katholische Priesterthum. Katechesen über das hl. Sakrament der Priesterweihe. Von Benedikt Nepefny. 196 S. M. 1.10 (geb. M. 1.40).

Katzenberger, P. F. Kilianus, O. F. M., Scientia Salutis s. instructio practica de perfectione christiana. Paderbornae, typis et sumptibus Ferd. Schöningh, 1901. XIX 429 S. 16.

Klaus, Josef Ignaz, Volksthümliche Predigten für alle Sonn- und Festtage des Kirchenjahres und die Fastenzeit. Ausgewählt und aus dem Lateinischen neu bearbeitet von Franz Schmid. Lieferung 2. 3 à 80 ₰. Freiburg i. Br., Herder, 1901.

Kolb, P. Victor, S. J. An die Katholiken Österreichs. Rede geh. am Schlusse der Mission bei St. Stefan und der Männer-Jubiläums-Procession am 21. April in der Metropolitankirche zu St. Stefan. 3. Auflage. Wien, Verlag der „Reichspost", 1901. per Stück 3 kr., 50 Stück 80 kr., 100 Stück fl. 1.50.

Missions catholiques françaises, Les —, au XIXe siècle. Publiées sous la direction du Père J.-B. *Piolet* S. J. Avec la collaboration de toutes les Sociétés de Missions. Illustrations d'après des documents originaux. I Missions d'Orient. Paris, Armand Colin, 1901. XCVI 430 p. 4.

Molitor, P. Raphael, O. S. B., Die Nach-Tridentinische Choral-Reform zu Rom. Ein Beitrag zur Musikgeschichte des XVI. und XVII. Jahrhunderts. Erster Band. Die Choral-Reform unter Gregor XIII. Leipzig, Verlag von F. E. C. Leuckart (Constantin Sander), 1901, XVI 305 S. 8.

Nachrichten, Salesianische. 1901. 1—8.

Nilkes, P. Peter, S. J., Schutz- und Trutzwaffen im Kampfe gegen den modernen Unglauben. Weiteren Kreisen der Gebildeten und des Volkes dargeboten. Zweiter Theil. 2. Aufl. Kevelaer, Butzon u. Bercker, 1901. 123 S. kl. 8. 60 ₰.

Pacheu, Jules, S. J., Psychologie des Mystiques. Paris, H. Oudin, 1901. 140 p. kl. 8.

Pastor bonus, Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. Praxis, 1901 (XIII) 1—12. Trier, Paulinusdruckerei.

Pädagogische Vorträge u. Abhandlungen hgg. v. Jos. Pötsch. Heft 34: Die psychopathischen Minderwertigkeiten. Wesen, Bedeutung und Be-

handlung derselben in der Volksschule von K. Michels. **Kempten**, Kösel, 1901. 64 S. 75 ₰. — Heft 35: Landesväterliche Fürsorge der preußischen Könige für die preußischen Volksschullehrer und Lehrerinnen. Zur 200jährigen Jubelfeier des preußischen Königthums. Geschichtlicher Überblick von Oskar Grimm. Ebd. 71 S. 75 ₰.

Platzweg, P., S. J., Die christliche Familie. Predigten, hgg. von Aug. Andelfinger S. J. Stuttgart u. Wien, Jos. Roth'sche Verlagsbuchhandlung, 1901. VIII 204 S. M. 2.

Pruner, Dr. Joh. Evang., Lehrbuch der Pastoraltheologie. Zweiter Band: Das Lehramt und das Hirtenamt des katholischen Priesterthums. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1901. 319 S. 8. M. 3.60.

Racke, Nicola, Katholiken, zur Wehr! Hoch unsere Fahne! Drei Reden zur Abwehr der neuesten Angriffe auf die katholische Kirche. Als Anhang: Text des Urteils des Nürnberger Landgerichts in Sachen Robert Graßmann und Blütenlese aus den Werken des großen Gelehrten von Stettin. 2. Auflage. Kevelaer, Butzon u. Bercker 1901. 128 S. 8. 75 ₰.

Razón y Fe. Revista mensual. Redactada por Padres de la Compania de Jesús. Núm. 1°. — Septembre 1901. Madrid, Isabel la Católica, 1901.

Rede des Landtagsabgeordneten Eduard Fuchs aus Köln, geh. in der großen Protestversammlung des Volksvereines für das kath. Deutschland in Aachen am 4. Juni 1901. Preis 15 ₰. In Partien von 30 Stück à 10 ₰. Aachen, Ignaz Schweitzer, 1901.

Samaritan, Der barmherzige —. Blätter zur Förderung christlicher Wohlthätigkeit hgg. v. Kathol. Wohlthätigkeitscomité für Österreich. I. Jahrgang. (Neue Folge). 1. Heft. Erscheint jährlich sechsmal zum Preise von K 2.40. Wien, Vlg des „Kathol. Wohlthätigscomité" für Österreich" Wien, I., Singerstraße 12), 1901.

Saudreau, A., Das geistliche Leben in seinen Entwicklungsstufen. Nach der zweiten Auflage aus dem Französischen übersetzt von P. A. Schwabe S. J. Bd. I 444 S. Bd. II 480 S. 8. M. 6.40. Trier, Disteldorf.

Sergius Archiepiscopus Wladimir. Polnyi Měsjaceslav Vostoka. — Tom. I. Vostočnaja agiologia 738 p. — Tom. II. Svjatoj Vostok. 704 p. (Kalendarium Orientis completum. Tom. I. Hagiologia orientalis. — Tom. II. Sanctus Oriens). Editio emendatior et auctior. — Wladimir (ad Kljäsma), Parkov, 1901.

Souben, P. Jules, Les Manifestations du Beau dans la Nature. Paris, P. Lethielleux, 1901. 326 p. 8. Fr. 3.50.

Steuernagel, Dr. Carl, Die Einwanderung der israelitischen Stämme in Kanaan. Historisch-kritische Untersuchungen. Berlin, C. A. Schwetschke u. S., 1901. VII 131 S. M. 3.60.

Studien, kirchengeschichtliche. Herausgegeben von Dr. Knöpfler, Dr. Schrörs, Dr. Sdralek. o. ö. Professoren der Kirchengeschichte in München, Bonn u. Breslau. V. Bd. IV. Heft: Reichseintheilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgange des vierten Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Reichs- u. Verfassungsgeschichte der Kirche von Dr. Konrad *Lübeck*. Münster i. W., Ferd. Schöning. VI 238 S. Ldpr. M. 5.60.

Van Ruysbroeck, Johann, Drei Schriften des Mystikers —. Die Zierde der geistlichen Hochzeit. Vom glänzenden Stein. Das Buch von

der höchsten Wahrheit. Aus dem Vlämischen übersetzt von Franz A. Lambert. Leipzig, Th. Grieben's Verlag (L. Fernau). 1901. XII 225 S. brosch. M. 3 geb. M. 4.

Aus Vergangenheit und Gegenwart. Erzählungen, Novellen, Romane. 30. Bändchen. Durch Kampf zum Sieg. Eine Erzählung aus Berlins Vergangenheit. Von A. Schuppe. 96 S. — 32 Bändchen. Maikönigin von Poppelsdorf. Erzählung aus der Franzosenzeit von Jos. Flavius. 128 S. Kevelaer, Butzon u. Bercker, 1901.

Verwaltungsdienst, Normaliensammlung für den politischen —. Mit Benützung amtlicher Materialien zusammengestellt 2. u. 3. Lieferung. Wien, Manz'sche k. u. k. Hof-, Verlags- u. Universitäts-Buchhandlung. 1901. Jede Lieferung (5 Bogen) K. 1.

Voisin, Dr. Guillaume, L'Apollinarisme. Étude historique, littéraire, et dogmatique sur le début des controverses christologiques au IVe siècle. Dissertation présentée à la faculté de théologie de l'université de Louvain pour l'obtention du grade de docteur. Louvain, J. Van Linthout, 1901. 429 p. 8.

Volksbibliothek, Katholische. Nr. 10. Ein wackerer Soldat Jesu Christi: General de Sonis. Von Otto Bodenthal. 70 S. 35 ₰. — Nr. 12. Auch die Männer müssen beten. Von F. X. Wetzel. 33 S. 28 ₰ Nr. 14. Liberalismus und Katholizismus. Zeitgemäße Abhandlungen von Jos. Reiter. 103 S. 40 ₰. — Nr. 15. Die Arbeit, ihre sittliche u. soziale Bedeutung. Von Karl Bochtler. 39 S. 60 ₰. Ravensburg, Dorn'sche Buchhandlung. 12.

Volksfreund zur Beförderung der Mäßigkeit u. Gesundheitspflege. Monatliches Organ der Mäßigkeit- und Trinkerrettungsvereine. Herausgeber: Rector Jos. Neumann, Honnef am Rhein. 1901.

Weis-Liebersdorf, Dr. J. E., Das Jubeljahr 1500 in der Augsburger Kunst. Eine Jubiläumsgabe für das deutsche Volk. Zweiter Theil. V. 107—240 S. gr. 8. M. 5. München, Allgemeine Verlagsgesellschaft, 1901.

Wilpert, Giuseppe, Un capitolo di storia del vestiario. Partie II. Due studii sul vestiario dei tempi poscostantiniani. Con 36 illustrazioni in zinco ed una tavola in colori. Roma, typografia dell' Unione Cooperativa Editrice, 1899.

Zeitschrift für katholische Theologie.

II. Quartalheft 1901.

Innsbruck.
Druck und Verlag von Fel. Rauch.
(Karl Pustet).
1901.

XXV. Band, 2. Heft.


UNIVERSITY OF CHICAGO
096 992 449